GEMEINSCHAFT VATERLAND UND STAAT IM WERK HÖLDERLINS

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

Vorgelegt von

WALTHER ALLGÖWER

von St. Gallen

1939

Druck von Huber & Co. Aktiengesellschaft, Frauenfeld

GEMEINSCHAFT VATERLAND UND STAAT IM WERK HÖLDERLINS

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

Vorgelegt von

WALTHER ALLGÖWER

von St. Gallen

1939

Druck von Huber & Co. Aktiengesellschaft, Frauenfeld

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel auf Antrag der Herren Professoren Dr. Walter Muschg und Dr. Herman Schmalenbach.

Basel, den 27. April 1937.

Der Dekan:
Prof. Dr. H. Fuchs.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

INHALT

Seite

Die Einheit 5

Gemeinschaft . . . . . 20—55

Der Mensch 20

Der Held 34

Das Volk 39

Die Erziehung 45

Die Gemeinschaft 49

Vaterland . . . . . 56—105

Württemberg 56

Griechenland 61

Frankreich 68

Deutschland 74

Das Abendland 82

Das goldene Zeitalter 87

Geschichte und Mythus 93

Das Vaterländische 98

Der Staat . . . . . 106—143

Macht und Despotie 106

Freiheit 111

Revolution und Krieg 116

Tagespolitik 125

Form und Gesetz 130

Der Staat 137

Anmerkungen 144

Bibliographie 162

Curriculum vitae 173

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546709_0045

DIE EINHEIT

I.

Der pantheistische Glaube an die Einheit alles Seienden und die Bejahung des Sichtbaren als Erscheinungsweise eines allumfassenden Göttlichen blieben im schwäbischen Pietismus als Erbe des mittelalterlichen Neuplatonismus und der deutschen Mystik erhalten. Der heranwachsende Hölderlin fühlte sich gehalten und getragen von einem einzigen gewaltigen Gott, der ferndrohend als Jehova, der Herr der Welten und doch als naher liebender Vater sich offenbarte. Christus verwahrt nicht den einzigen Zugang zum Höchsten, denn die Geschöpfe zeugen selbst von ihrem Meister und die Gestalt des Menschen verrät den göttlichen Bildner. Während der Tübinger Jahre des jungen Dichters verliert der kirchlich-traditionelle Gott allmählich die persönlichen Züge des christlichen Vaters und rückte in unfaßbare Ferne, wo sich ein allgemeines Göttliches bildet, dem keine irdischen Formen mehr genügen. Die innerlich erstarrte und durch die Aufklärung verflachte württembergische Landeskirche versagte als beauftragte Künderin der göttlichen Botschaft[1]. An ihre Stelle trat die alle wahrhaft Gläubigen umspannende unsichtbare Kirche, die im vorsokratischen Hen kai pan ihren Ausdruck fand. Blieb die N a t u r noch während der Tübinger Zeit Hölderlins nur der sichtbare Wirkungsbereich Gottes, den jedoch kein Sündenfall vom Schöpfer trennt, so weitete sie sich später immer mehr aus, bis sie schließlich das ferne Göttliche selbst wurde. Dem ländlichen Idyll Rousseaus, Fichtes entgöttlichter, vom Ich unterjochter Natur stellte der Dichter des Hyperion die allumfassende Natur entgegen, den «Ocean», in den «alle die irrenden Ströme[2]» münden und aus dem die himmlischen Kräfte überreich fließen. Erst nach der Vollendung des Romans verlor die Natur wieder den obersten Rang

und bildete wie früher den Raum, in dem sich Gott in seinen Geschöpfen prachtvoll enftaltet[3].

In der Natur wandeln die Unsterblichen. Sie gebärden sich nicht selbstherrlich und launenhaft wie die antiken Götter, sondern sind als Inkarnationen des allumfassenden einen Göttlichen dessen unumstößlichen Satzungen unterstellt. Vor allen niedern Erdenwesen zeichnen sie sich dadurch aus, daß sie als reine Gefäße ihren göttlichen Inhalt nicht beschmutzen und ewig über die ungeminderten himmlischen Kräfte verfügen. Diotima lebt fraglos in vollkommenem Einklang mit den Göttern, vor denen der schuldige Hyperion lange Zeit flieht und sich der lebennotwendigen Verbindung mit dem Göttlichen beraubt. — Der oberste der Götter ist der Äther, der als Vater der Menschheit in allem irdischen Geschehen mitwirkt. Er schenkt den leidenden Kreaturen die Möglichkeit, ihre Beschränktheit auf Augenblicke wenigstens zu überwinden und unmittelbar das allumfassende Göttliche zu erleben. Im Äther erscheint den Geschöpfen das Höchste als ein ewig Fließendes und Bewegtes, das sich auf Erden in immer neuen Gestalten offenbart. Doch das große Unruhige läßt sich von den staunenden und betenden Menschen nicht fassen. Selbst Empedokles vermag es nicht in den Bereich des Sichtbaren niederzuzwingen und festzuhalten, obwohl der Göttergleiche übermenschliche Kräfte besitzt. Hölderlin erfährt in jahrelangem, furchtbarem Ringen, daß die sterblichen Hände das nur noch erahnbare Göttliche niemals berühren können.

Nur einer vermochte, ohne Schaden zu nehmen, nach dem Höchsten zu greifen: C h r i s t u s. In des Dichters letzter Schaffensperiode verdichtet sich das ferne Göttliche wieder zu dem kraftvollen Gott-Vater der Jugendzeit. Dieser Gott wird Mensch in Christus, dem «Einzigen[4]», der die dauernde Nähe des übermächtigen Letzten erträgt und als Sohn des Höchsten mit dem Anspruch des Alleinherrschers auftritt. Antike und Christentum als geistige Welten mögen eine Synthese eingehen, nicht aber die Gestalten Prometheus und Christus. Der Sohn Gottes sprengt die Einheit des Altertums, nimmt die göttlichen Elemente der früheren Geschichte in sich auf und gibt ihnen nachträglich ihren eigentlichen Sinn. Die alten Götter, deren Zeit vorbei ist, gehen ein in

die Lichtgestalt des fleischgewordenen Gottes, der die Frucht der Erde bricht und den Wein des Vaters trinkt und damit in neuer Weise die Geschöpfe mit ihrem Schöpfer verbindet. Christus hebt als Erlöser die unselige Spannung zwischen den sündigen Menschen und dem rächenden Gotte auf. Er erfüllt die Erde mit neuer Liebe und verbindet die irrenden Geschöpfe in der heiligen Gemeinde der Gottgehorsamen.

Diese letzte Phase von Hölderlins religiöser Entwicklung enthält alle früheren Stufen. Sie bricht ab, ehe der suchende Dichter das klärende und erlösende Wort findet, denn «das Heilige muß Geheimniß seyn, und wer es offenbaret, er tödtet es[5]». Der eine gewaltige Gott-Vater schließt in sich das allgemeine Göttliche, die allumfassende Natur und die alten Götter. Er wirkt nah und fern, schafft im weltweiten Raum wie in den kleinsten Formen. Alles Seiende ist sein Geschöpf, das die göttlichen Wesenszüge auch in der elendesten Gestalt nicht verliert. Doch nur dem gläubig Horchenden zeigt sich das Göttliche in allen Werken der Erde. Von diesem Einsichtigen aber fordert der Herr demütige Unterwerfung und freudigen Dienst. Kein Einzelner, auch Empedokles nicht, besitzt die nötige Stärke, um sein Leben ganz dem Gottesdienste zu weihen. Nur Christus dient ewig. Er gründet die heilige Gemeinde, wo der nahe, allgegenwärtige Gott redet, ohne durch seine Übermacht die Angesprochenen zu blenden oder zu zerstören. Die Entdeckung der Gemeinde wandelte Hölderlins Klage über die Gottferne seiner eigenen aufgewühlten Zeit in die freudige Verheißung eines kommenden göttlichen Reiches.

II.

Der Glaube an die unlösbare E i n h e i t des Seienden begleitete Hölderlin von Anfang bis zu Ende. In Spinoza, von Jacobi vermittelt, erfuhr das unbestimmte Ahnen des jungen Dichters erstmals eine Bestätigung und zugleich die notwendige begriffliche Klärung[6]. «Jene Einigkeit mit allem, was lebt, die zwar von dem beschränkteren Gemüthe nicht gefühlt . . . aber vom Geist erkannt werden kann, und aus der (die) Unmöglichkeit einer absoluten Trennung hervorgeht.» In dieser Einheit steigt das Sichtbare aus

dem «Unendlichen» empor, «ein Etwas aus dem Nichts[7]», zu dem es wieder zurückkehrt. «Jeder Übergang des Unendlichen zum Endlichen[8]» ist ein Wunder, das sich gleich wie die Verbindung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren und der Zusammenhang der sichtbaren Teile untereinander nicht aufzeigen oder verstandesmäßig erfassen läßt. Wir dürfen keine «verständige, persönliche Ursache der Welt[9]» annehmen, wie Jacobi lehrt, denn wir kennen die geheime Kraft nicht, die alles schafft und antreibt. «Im Grunde bewegt uns ein Etwas, das von allen Äußerungen nichts weiß, und das, in so ferne, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist[10]». Spinoza kennt eine «höhere Kraft, die unendlich vortrefflicher sei, als die oder jene Würkung[11]». Sie entströmt dem All-Einen und untersteht keinem mechanischen Ursache-Wirkungsverhältnis, sondern arbeitet nach eigenen Gesetzen, die niemals ein Menschenverstand zu begreifen vermag. Als Oberstes und Letztes sieht Spinoza die «extramundane Gottheit», die sich in «einer immerwährenden Expansion und Kontraction[12]» befindet, in einem ewigen Auseinanderfalten und Zusammenziehen. Die Gottheit schafft die Erde als Sichtbares im unendlichen Raum, wo sich Gott in seinen Geschöpfen offenbart. Der staunende Mensch fühlt sich als Teil und Angehöriger eines allumfassenden sensorium dei, dessen Schöpfer er sich gläubig und demütig unterwirft.

Getragen von Spinozas Formulierungen nennt Hölderlin das allumfassende Göttliche den «unendlichen Zusammenhang», die «Welt aller Welten», das «Alles in Allem», die «Einheit alles Seyns[13]». Der Mensch erlebt die sichtbare Erde und den unendlichen Raum zunächst als eine Vielzahl von Einzelformen und Gruppenbildungen: T e i l e[14]. Sie kommen und gehen, steigen und fallen, und deuten in ihrem Wandel auf ein Dahinterstehendes, aus dem sie heraustreten und wohin sie wieder zurückkehren. Nur der flüchtig schauende Mensch sieht in einzelnen mächtigen Teilen eine oberste und letzte Instanz, deren Ohnmacht sich aber immer schnell in ihrer Unfähigkeit erweist, den eigenen Untergang aufhalten zu können. Der Bereich der Teile erstreckt sich nur über die beschränkte Welt der sichtbaren Erscheinungen, den Betätigungsraum der Menschen. Diese Einengung bewirkt furchtbare Spannungen zwischen den begrenzten Teilen und dem un-

endlichen Ganzen, dem sie angehören. Einerseits erhält jedes Einzelne eine eigene Aufgabe, die es nur erfüllen kann, wenn es vorerst als Teil ein geschlossenes Ganzes geworden ist. Auf der andern Seite darf sich aber das Einzelne mit seinem Teil-Sein nicht einfach abfinden und auf sich selbst beschränken, da es sonst die lebensnotwendige Verbindung mit dem All-Einen verliert und erstarrt. Im Teil lebt die Sehnsucht nach Ergänzung und Überwindung seiner Unvollkommenheit. Er versucht sich verzweifelt gegen Gott zu erheben, dem Umfassenden zu gleichen oder sich davon zu lösen. Doch der Rebell wird immer wieder in seine Enge zurückgeworfen. «Es ist nur ein Streit in der Welt, was nämlich mehr sey, das Ganze oder das Einzelne? Und der Streit widerlegt sich in jedem Versuche und Beispiele durch die That . . . Alles (ist) unendliche Einigkeit, aber in diesem Allem ein vorzügliches Einiges und Einigendes . . . Gott[15].»

Die Einheit ruht. Das Letzte bewegt sich nicht. Aber die Teile sind von einer dauernden Unruhe erfaßt und fließen in einem ewig wandernden Strome. Der fragende Mensch erkennt als Antrieb der immerwährenden Bewegung mächtige K r ä f t e , die sich unmittelbar aus dem All-Einen in die Erscheinungswelt ergießen. Sie halten jedoch das Universum nicht als Verbindendes zusammen, denn die göttliche Einheit besteht als Ganzheit vor den Teilen und Kräften und bedarf der Liebe nicht. Alles Irdische dagegen lebt nur durch die strömenden Kräfte, die in ewiger Bewegung die Erscheinungen und deren Werke schaffen. Dem großen Menschen ist die Macht gegeben, die Kräfte innerhalb seines Bereiches nach eigenem Willen zu lenken. Läßt er sie in sein Werk eindringen, so vermag er überzeitliche Werte zu errichten, setzt er ihnen jedoch Schranken entgegen, so verfällt er der Erstarrung. Es hält ungeheuer schwer, die Kräfte zu erkennen, da sie nie rein und unverhüllt erscheinen, sondern getrübt sind durch die Verbindungen mit den irdischen Teilen und mit andern Kräften der Einheit, die sie gemäß dem göttlichen Auftrag eingehen müssen. Glaubt der Mensch, eine reine Kraft erfahren zu haben, dann gerät er allzu leicht in die Gefahr, ein Bewegtes an die oberste Stelle zu setzen, die nur Gott zukommt. Hölderlin selbst überschätzte zeitweise die Liebe oder das Lebendige und

stellte sie über das Göttliche, wodurch er gegen die ewigen Ordnungen verstieß.

Nach 1800 zeichnet der Dichter immer deutlicher die dreistufig gebaute Hierarchie des All-Einen. An der Spitze der Ordnungspyramide steht Gott, der zugleich alle untern Bereiche umschließt. Eine Stufe tiefer sind die pulsierenden Kräfte der Einheit, welche die unterste Stufe, die Welt der Teile, bewegen. Das Höherstehende greift fortwährend in die untern Bereiche ein, die es erfüllt und belebt. Die Teile ihrerseits vermögen jedoch niemals eine Wirkung auf die beiden oberen Stufen auszuüben, denn Gott braucht die Hilfe der Menschen nicht. Innerhalb der einzelnen Bereiche wechselt der Wertakzent je nach der Stellung und Aufgabe der Kräfte und Teile. Diese Qualitätsunterschiede gelten vor dem allumfassenden Gotte nicht. Für den Menschen aber sind die besondern Eigenschaften der übergeordneten Kräfte wichtig, da er deren Gesetzen untersteht. Das Gebot der Liebe darf kein Einzelner überhören, kein Staat mißachten, sei es aus Machtgier oder aus Angst vor unbequemen Forderungen. — Hölderlin kennt nicht wie Novalis dunkle unheimliche Kräfte, denen an sich ein böser Charakter zukommt. Nur durch den frevelnden Menschen können sie sich in verderbliche Mächte verwandeln. Eine Trennung in Gut und Böse gilt allein für die unterste Stufe, nicht aber für die Kräfte der Einheit oder gar für Gott. Zerstörende Wirkungen treten ein, wenn der Mensch versucht, die göttlichen Gewalten von ihrem Ursprung zu lösen, sie ihres göttlichen Inhalts zu berauben und sie zu persönlichen Machtinteressen zu mißbrauchen. Dann wenden sich die Kräfte gegen den Frevelnden und gegen alle, die ihn berühren, wie es der Untergang vieler blühender Völker lehrt. Dem Gläubigen und Gottgehorsamen dagegen sind die himmlischen Gewalten Helfer, die den dienenden Menschen zu großartigen Höhen führen.

III.

Die Kräfte der Einheit sind: die Liebe, das Lebendige, der Geist, das Schicksal, die Zeit, die Sprache[16].

Von den ersten Jugendzeugnissen bis zu den letzten Äußerungen Hölderlins in der Wahnsinnszeit umgreift die L i e b e mehr als nur

den menschlichen Erlebnisbereich. Der junge Dichter wird unmittelbar beeindruckt von Hemsterhuis, der in ihr die gewaltige Kraft sieht, die das Universum zusammenhält, so wie es auch der göttergleiche Empedokles einst verkündete. Unzählbar sind die Formen, in denen die mächtige Kraft die Teile beglückt. «Was ist alles, was in Jahrtausenden die Menschen thaten und dachten gegen Einen Augenblick der Liebe![17]» Der Liebestaumel erfaßt ganze Völker und gibt ihnen die Stärke, verhaßte Tyrannen zu stürzen. Die Liebe verschenkt aber nicht nur äußere Macht und inneres Glücksgefühl, sondern ist auch, wie bei Hemsterhuis, das Hauptorgan der Erkenntnis. Die Liebenden vermögen in der Vereinigung ihre individuellen Grenzen zu überschreiten und im gemeinsamen Erleben die umfassende Einheit als Ganzes ahnend zu erkennen. Auch der einsame Liebende, der sich wie Diotima oder Empedokles einem Übermenschlichen hingibt, gewinnt tiefste Einsichten, wenn er die beglückende Kraft als vis vitae bejaht. Als «Gottes Tochter[18]», als Inkarnation des Höchsten, wandelt die Liebe segnend über die Erde und erbarmt sich der leidenden Kreatur, die sie aus dem Staube emporhebt. Sie verbindet die Menschen zu höhern Einheiten, zu Gemeinschaften und Gemeinden und offenbart das Göttliche in der Erscheinungswelt, wo sie in allem irdischen Geschehen freundlich helfend mitwirkt. Der Tyrann, der die Liebe verlacht und unterdrückt, erstickt die darbenden Menschen. Aber wie einen Lichtstrahl in der Finsternis der haßerfüllten und liebeleeren Zeit erfahren die leidenden Geschöpfe die herrliche Botschaft:

> «. . . . und gewaltet über
> Den Menschen hat, statt anderer Gottheit sie,
> die allvergessende Liebe[19].»

Aus jugendlicher Tatkraft lehnt sich Hölderlin gegen alles Erstarrte in Kirche und Staat auf und versucht, dem «einigen, ewigen, glühenden Leben[20]» überall Eingang zu verschaffen[21]. Das Lebendige tritt als Göttin in die Welt der Teile, wo es das Entstehen und das Leben der Geschöpfe maßgebend mitgestaltet. Solange der tätige Mensch ruhelos seinem Tagewerk nachgeht, wird er sich dieser Kraft, die ihn trägt, kaum jemals bewußt. Erst der Tod, der sich dem Einzelnen drohend entgegenstellt, läßt den

Gefährdeten jäh erschrecken und zwingt ihn zur Besinnung. Vor der Verzweiflung rettet ihn jedoch die Gewißheit, daß kein Teil im All-Einen verloren geht oder der ewigen Vernichtung anheimfällt. Der Tod des Menschen ist nur darin ein Sterben, daß der sichtbare Teil zurückkehrt in die allumfassende Einheit, aus der er einst herausgetreten war. Verheerender als ein Lebensende eines Einzelnen wirkt der Tod in Staat und Kirche, wenn der formale Zwang das Lebendige verbannt und die Glieder der werkschaffenden Kraft beraubt. Noch in seiner letzten Homburger Zeit stellt Hölderlin die unbedingte Forderung an die Menschen, daß sie das ewige Fließen des Lebendigen bedingungslos bejahen sollen und es vor jedem unerlaubten Machteingriff zu schützen haben. Dann wird auch das irdische Leben des Einzelnen durchflutet vom ewigen Lebendigen und gewandelt in ein «Summendheißes», in einen «Brennpunkt», aus dem gewaltige Leistungen herauswachsen. In einer späten Vision sieht der Dichter «Halbgötter und Patriarchen[22]» darüber zu Gericht sitzen, ob sich die Völker nicht dem himmlischen Strome widersetzen und in sinnloser, furchtsamer Abwehr sich selbst vernichten. Den Großen unter den Menschen überträgt Hölderlin die Aufgabe, ihrem Volke im fließenden Lebendigen das Göttliche zu vermitteln.

In der Opposition gegen die Aufklärung erkennt Hölderlin die gefährliche Doppelrolle des Geistes[23]. Hamann, Herder und die kirchliche Überlieferung lehren den göttlichen Ursprung dieser übermenschlichen Kraft, über die der Einzelne nur verfügen kann, wenn Gott ihn dazu auserwählt. Anderseits erlebt Hölderlin in Fichte die Erniedrigung des Geistes zum menschlichen Verstandeswerkzeug, wie sie sich aus der Autonomieerklärung des Einzelnen ergibt. Die beiden entgegengesetzten Auffassungen vom Geiste können in keiner Synthese vereinigt werden, wie sehr sich auch Hölderlin darum bemüht. Er muß sich gegen Fichte entscheiden, obgleich er deutlich die Gefahr der andern Richtung sieht, die im Sichverlieren des Einzelnen an das ferne Allgemeine besteht, weil der autonome Geist durch die Loslösung von Gott ein «fressend Feuer[24]» wird, das als böse Macht mit furchtbarer Gewalt gegen die Rebellen und ihre Werke sich kehrt, die Einheit der Erscheinungswelt in Gegensätze aufspaltet und jeden kulturellen Aufbau ver-

hindert. Der Geist muß Diener der ihm übergeordneten All-Einheit bleiben, er kann daher niemals Endziel oder Inhalt der Geschichte sein wie bei Hegel. — Gleich dem Lebendigen wird auch der Geist nie in reiner Form sichtbar. Er nimmt Gestalt an im Volksgeist, der tiefer bindet als der esprit général Montesquieus oder Rousseaus ce qui en résulte. Als Zeitgeist erscheint er in den großen Epochen der Geschichte und ergreift machtvoll die auserwählten Großen der Menschen. Als Weltgeist schwebt er über den Völkern des Abendlandes und des Ostens, denen er als Nationalgeist spürbar wird. — Parallel zur Verdichtung des Göttlichen in Hölderlins letzter Schaffensperiode ballt sich auch der Geist immer stärker zusammen, bis er sich schließlich als göttlicher Gemeingeist der heiligen Gemeinde offenbart. In ihr wirkt er als heiliger Odem Gottes, dem gegenüber nur eine einzige Verhaltensweise des Menschen möglich ist: die bedingungslose Hingabe.

Der antike Glaube an das totale Ausgeliefertsein des Menschen an die dunkle, willkürlich waltende Macht des Schicksals wird vom jungen Dichter aus kraftvollem Trotz freudig übernommen[25]. Im Gegensatz zum politischen Machtanspruch des Fürsten bejaht Hölderlin diesen übermenschlichen Zwang ausdrücklich; die Bejahung des eigenen Geschickes wird zum Kennzeichen des großen Menschen. In der Frankfurter Zeit bewirkt die Einsicht in die uneingeschränkte Herrschaft des Göttlichen, daß Hölderlin dem Schicksal das selbstherrliche Walten abspricht. Standen die antiken Götter noch unter dem Banne einer ehernen Notwendigkeit, so wandeln des Dichters Gestalten schicksallos im unendlichen Raum. Das Schicksal untersteht dem All-Einen und besitzt nur noch Macht über die Teile, nicht über die Kräfte und die ihnen gleichgestellten Götter. Es tritt als die große ordnende Kraft in der Erscheinungswelt auf, die allem Einzelnen den Lebensbereich bestimmt, die Dauer seines Erdenwandels bemißt und alle Einzelgeschehnisse festlegt. Das Schicksal vollzieht den Willen des göttlichen Planes, der den Gang des Universums bestimmt und dem sich niemand entgegenstellen kann, ohne damit gegen Gott zu sündigen wie Alabanda, der nur der eigenen Stärke vertraut, wenn er ausruft: «Wir nehmen dem Zufall die Kraft, wir meistern das Schicksal[26].» Er scheitert wie sein Freund Hyperion,

und beide lernen unter ungeheuren Schmerzen, sich dem Zwange der Notwendigkeit zu fügen. Empedokles geht den Weg des vom Göttlichen auserwählten großen Menschen: er darf nicht mehr sein eigenes Geschick erfüllen, sondern muß es um des göttlichen Auftrags willen preisgeben. — Die Teile haben nach Hölderlin ihr individuelles Schicksal zu erkennen und nach ihrer Einsicht sinnvoll zu handeln, denn die Verblendung führt den Menschen zum tragischen Untergang, wie es das Geschick eines Oedipus lehrt. Erkennen heißt zugleich bejahen, auch wenn Sinn und Wert des eigenen Weges nicht immer ersichtlich sind. Den Gläubigen vermögen Schmerzen und widerliche Fügungen nicht mehr zu erschrecken, weil er hinter allem Schicksalsgeschehen den göttlichen Willen erkennt, dem er sich anvertraut.

Während der Dauer ihres Erdenlaufes unterstehen die Teile der Z e i t , deren Macht sich selbst Christus nicht entziehen kann. Die Menschen werden ergriffen vom Zeitgeist, der aus dunkler Wolke als Erschütterer[27] droht. Er formt die Jahrhunderte und Jahrtausende zu geschlossenen Epochen, die nicht nur Zahleneinheiten sind, sondern als irdische Ganzheiten vor Gott stehen und sich nicht einfach einordnen lassen in ein konstruiertes Continuum des Geschichtsverlaufs. Beklagt sich Hölderlin auch oftmals über seine eigene Gegenwart, so bejaht er doch ausdrücklich die Zeit als mächtige Kraft, der er später die Zukunft Deutschlands anvertraut. Nach dem Mythus setzt der Vater Zeus die Zeit, um die Menschen an ihre Sterblichkeit zu mahnen. Aber selbst die Götter üben Nachsicht gegen diejenigen Teile, die sich gegen den Zeitgeist auflehnen, wenn sie es, wie Antigone, tun, um zeitlose Werte zu retten. Eine allzu starke Zeitverbundenheit birgt in sich die Gefahr der falschen Beschränkung und der Erstarrung. Der antike Chor bleibt in der ewigen Folge des Kommens und Gehens das Symbol des Unwandelbaren, der «reinsten Allgemeinheit», des zeitlosen «Ganzen[28]». — Die philosophische Frage nach dem Zusammenhang von Raum und Zeit stellt Hölderlin nicht. Dennoch wird ersichtlich, daß der unendliche Raum als göttliche Einheit die Zeit setzt und in sich trägt, ihr aber nicht untersteht. Vor Gott gilt die Zeit nicht. Daher besitzt auch alles nur Zeitbedingte in der Erscheinungswelt niemals ewige Gültigkeit und wird hinweg-

gespült, wenn ein neuer Zeitgeist die veralteten Werte entkräftet und wieder neue und stärkere setzt[29].

«Ist die Sprache nicht wie die Erkenntnis . . . von der gesagt wurde, daß in ihr als Einheit das Einige enthalten sei, und umgekehrt[30].» Als Dichter, nicht als Philosoph, stellt Hölderlin die Frage nach dem Wesen der Sprache[31]. Er sucht nach poetischen Gesetzen in den Wortgruppen und Satzgefügen der Dichtungen und aus den Einsichten ästhetische Theorien, die sich immer wieder ändern. Denn bald erfährt Hölderlin, daß die Gesetze der Sprache als ein Lebendiges die Worte durchfluten und sich jeder Festlegung in Regeln und schulmeisterlichen Vorschriften entziehen. Sie zeigen in ihrer Unfaßbarkeit, daß die Sprache nicht von den sterblichen Menschen stammt, die nur feste Formen bilden können, sondern als lebendig fließende Kraft unmittelbar aus dem All-Einen strömt. Gott spricht «im Gewitter», «im Sturm», im «heiligen Gesang[32]» der allgewaltigen Natur. Aber Gott redet ohne Worte, seine Sprache ist nur für ihn ein Gesprochenes, das der Mensch schauernd als großartiges Naturgeschehen erlebt, ohne daß er mitreden oder antworten könnte. Die göttliche Sprache kennt keine nationalen Grenzen oder grammatischen Fesseln, sie herrscht souverän über der ganzen Erde und trägt in sich die einzelnen völkischen Idiome, die grammatischen Sprachen. Diese sind «dem Menschen gegeben, damit er schaffend, zerstörend, und untergehend und wiederkehrend zur ewiglebenden, zur Meisterin und Mutter (wirke), damit er zeuge (von der) allerhaltenden Liebe[33]», von der allumfassenden Einheit. Die Sprache ist der «Güter Gefährlichstes[34]», denn sie kann Segen verbreiten oder furchtbar zerstörend wirken, wenn sie ihren göttlichen Inhalt verliert und von wortmächtigen Menschen mißbraucht wird. Wohl ist die Sprache der Menschen berufen, vom Göttlichen zu künden, aber die irdischen, grammatisch gefesselten Worte versagen, und «wie ein Brand entstehet Sprachverwirrung[35]». Die Buchstaben sind nur «trübe Gefäße für goldnen Wein», und wir spüren, «wie kalt das Wort» in ihnen wird. Hölderlin fürchtet sich vor den «Wortlarven» und klagt, wenn das «Heiligste zur Sprache werden muß[36]» und sich am Staube beschmutzt. Umsonst versucht der Mensch seinen begrenzten Sprachraum zu überschreiten und die göttliche

Sprache zu fassen. Er wird in die grammatische Enge zurückgeworfen.

Nur wenn das Wunder geschieht, daß ein göttliches Wort selbst in die niedere Sprache eintritt, vermag der Sprechende über seine Begrenztheit hinauszukommen und die höchste Form zu erreichen. Dies aber bewirkt die Sprengung aller grammatischen Fesseln und das Mißachten aller irdischen Sprachgesetze um höherer Gesetze willen. Es entsteht das Fragment, das sich niemals schließen, sondern immer nur wiederholen kann: «Vieles wäre zu sagen davon.» Hölderlins letzte Hymnen bleiben Bruchstücke aus innerer Notwendigkeit, weil keine menschlichen Worte, auch das größte formale Können nicht ausreichen, um dem übermächtigen Göttlichen Sprachgestalt zu verleihen. Dennoch geht Hölderlins Ruf immer wieder an die Dichter, daß sie den Versuch wagen, das Unfaßbare in Worte zu kleiden, auch wenn daraus nur ein hilfloses Stammeln wird.

> «Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
> Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
> Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand
> Zu fassen und dem Volk, ins Lied
> Gehüllt, die himmlische Gaabe zu reichen[37].»

Der begnadete Dichter vermag andeutungsweise vom All-Einen zu reden, das «Unendliche im Unendlichen[38]» zu zeigen. «Auf dieser Stuffe ahndet (er) seine Sprache, und mit ihr die eigentliche Vollendung für die jezige und zugleich für alle Poesie[39]». Doch auch auf dieser Stufe bleibt das Gesprochene nur «Ausdruk» oder «Zeichen» für ein Dahinterstehendes, denn alle Geschehnisse und Erlebnisse sind «mehr als Sprache[40]» und finden niemals ausreichende Wortgestaltung. Nur einmal geschah durch Christus das Wunder, daß die göttliche Sprache menschliches Wort wurde, das ewige Gültigkeit beanspruchen darf, im Gegensatz zur flüchtigen Rede des Menschen, in der die Bedeutung der einzelnen Wörter dauernd wechselt und nie objektiv wird. In der heiligen Gemeinde wird Gottes Wort zur «Stimme des Volks», die weiter reicht als die Sprache der Einzelnen, die alle grammatischen Schranken überwindet und «Gottes Stimme» wird[41]. Die auserwählten Großen

unter den Menschen, Hyperion und Empedokles, vermögen diese Stimme zu fassen und dem gläubigen Volke hörbar zu machen. Dem Menschen, der dieses Höchstmaß der Sprachbeherrschung erreicht, gebührt die größte Macht auf Erden, da er am reinsten die Kunde von Gott vermittelt. Das Volk allein, das auf die Sprache seiner Dichter hört, ist zu wirklichen Kulturleistungen berufen.

IV.

Das gewaltige, lebenslange Ringen mit der Sprache und ihrer dichterischen Gestaltung führt Hölderlin zu der Einsicht: «Die F o r m aber ist das Element des menschlichen Geistes[42].» Die allumfassende Einheit entzieht sich jeder Festlegung in menschlichen Worten oder Werken, denn sie ist erhaben über die sichtbare Erde und ihre Formen. Daher verzichtet Hölderlin in Tübingen und Jena auf jede genaue Formulierung, selbst in philosophischen Darstellungen. Er versucht nur in ganz allgemeinen Andeutungen zu reden und hebt noch im Hyperion die Handlung in übernatürliche und formschwache Ferne. Am Ende der Frankfurter Jahre erkennt der Dichter, daß der Mensch angewiesen ist auf ein jeweiliges Besonderes und dem Festgelegten nicht entfliehen darf, weil er sich sonst verliert. Die Einheit «stellt sich nur in aller Zeit oder im Moment, oder genetischer im Werden des Moments . . . dar[43].» Die Welt der Erscheinungen, die der Mensch nicht verlassen kann, ist ein ständiges Kommen und Gehen von Teilen, Formen und Gestalten, wo «in eben (dem) Momente und Grade, worinn sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt[44].» Die Auflösung des Bisherigen schafft Raum für das Kommende, Diotimas und Empedokles' Tod erweckt neues Leben. So wird die Auflösung ein «(transcendentaler) schöpferischer Act», bei dem sich das «Unendlichneue» aus dem «Endlichalten[45]» entwickelt, das Kommende sich auf den Trümmern des zerstörten Bisherigen bildet und in ewigem Wechsel Formen schafft und vernichtet.

Die sichtbare äußere Gestalt gehört zu jeder Erscheinung. Aber keine Form hat mehr als nur augenblickliche Gültigkeit,

sei es im Leben und Schaffen des Einzelnen, der Staaten oder in der Dichtung. Wohl zeigt die Natur dem staunenden Auge Schönheiten in Überfülle, doch sie selbst vernichtet alle ihre Gestalten wieder und duldet im Frühjahr keine welken Blätter mehr. Das Lebendige in der Poesie will Hölderlin darstellen, nicht Bindungen und Festlegungen in unveränderlichen Schönheitsidealen. Das Lebendige zeigt sich in den immer neuen Formungen der Dichtung, die geboren werden vom poetischen Ich, einer aorgischen Kraft, die keine Bande erträgt. Die weiteste und lebendigste Form sieht Hölderlin im Symbol, das stärker auf das Inhaltliche hinweist, nicht im Einzelformalen aufgeht und zugleich das Wesentliche und Typische verschiedener Besonderheiten einschließt. Gleichzeitig ist das Symbol der Ausdruck dichterischer Selbstbeschränkung und Vereinfachung. Wie einst Sophokles, muß sich der Dichter, der nie allem, was in ihm nach Form drängt, gültige Fassung verleihen kann, auf weniges beschränken. Will er das Ganze in Eines fassen, dann entgleitet ihm alle Form, und er besitzt die Kraft zur Gestaltung nicht mehr.

Nur einmal ist das Wunder der Gestaltwerdung des All-Einen in der Erscheinungswelt geschehen: durch Christus. Seine Werke und geschaffenen Formen bilden ein ewig Festes auf Erden und sind mehr als nur Andeutungen und Bruchstücke. Christus rechtfertigt nachträglich den ewigen Versuch der Dichter, allem Form zu verleihen, denn Gott wurde Fleisch, weil der Mensch nur erfährt und erkennt, was Gestalt angenommen hat im Bereich des Sichtbaren. Daher wird jeder echte, auch noch so stümperhafte Versuch der Formung Dienst an den Menschen und Dienst an Gott, zu welchem Hölderlin die Dichter beruft. Obwohl alles von den Menschen Erschaffene nur temporären Wert besitzt, haben doch Einzelne und Völker die unbedingte Pflicht, ihre feste Gestalt zu finden, da sie nur als ein geschlossenes und streng gemeißeltes Ganzes Leistungen vollbringen können, die vor der Geschichte bestehen bleiben. Als Besonderes mit spezifischen Eigenarten, als bewußt Beschränktes treten die Nationen ein in die Völkergemeinschaft der alten und der neuen Welt. — Hölderlins gesamtes Werk ist ein einziger gewaltiger Kampf um die Form. Der Dichter lebt in dem furchtbaren Zwiespalt, daß er einerseits

von der formentbundenen Einheit künden muß, anderseits aber nur durch beschränkte Gestaltungen reden kann. Jede Formung ist der Versuch einer Synthese, die lebendige Mitte zu treffen und eine möglichst weite und umfassende Schale zu finden. Droht auch dem wahrhaft schöpferischen Menschen Zerstörung, wenn er die irdischen Grenzen überschreiten will, so muß er dennoch immer neue Gefäße bauen, obwohl er weiß, daß alles von den Menschen Gestaltete, sei es in der Dichtung, in Kirche oder Staat, nur zeitlich beschränkten Wert besitzt und nach der Geburt sich sofort wieder aufzulösen beginnt. Jeder Versuch, die Gestalt eines Staates oder eines andern von den Menschen Geschaffenen als unveränderlich und absolut gültig zu erklären, sündigt gegen das Gesetz vom ewigen Gestaltwandel innerhalb der Erscheinungswelt, richtet sich gegen die lebendig strömenden Kräfte der Einheit und frevelt gegen Gott.

GEMEINSCHAFT

Der Mensch

I.

Die Pariser Proklamation der Menschenrechte fand im Tübinger Stift begeisterte Aufnahme. Die junge Generation übernahm die Forderungen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, ohne sich über deren politische und geistige Tragweite klar zu sein. Eine neue ideale Menschheit, ausgezeichnet durch die edelsten Eigenschaften, frei von nationalen Bedingtheiten und traditionellen Gesellschaftsfesseln, sah Hölderlin nach Rousseaus trügerischer Lehre heranwachsen. Der kommende Mensch ist nicht mehr der glücklich gesättigte Bürger, der sich durch breite Güte und Tugendhaftigkeit auszeichnet, sondern der von Natur freie und unverdorbene Einzelne, der nur überirdische Herrscher duldet und sein Leben durch keine Schranken einengen läßt. Über dem Menschen herrscht aber nicht wie bei Rousseau das blasse Gewebe der Vernunft oder eine staatliche Religion wie im contrat social, sondern er untersteht der allumfassenden Natur. Hölderlin kennt in der Frühzeit nur eine Art Menschen, ein fernes unbestimmtes Ideal, das er allen aufzwingen möchte, da er gleich Rousseau das Individuelle nicht beachtet und für sein allgemeines Bild möglichst weite Gültigkeit beanspruchen möchte: «Ich hange nicht mehr so warm an einzelnen Menschen. Meine Liebe ist das Menschengeschlecht[1].» Und doch spüren wir von Anfang an des Dichters Liebe zum leidenden Bruder, dem er helfen möchte, denn er erkennt die «große schöne Anlage auch in verdorbenen Menschen[2]». Diesen besten Kern, der in jedem Einzelnen der Befreiung wartet, möchte Hölderlin heben, da er sich als Liebender voll verantwortlich fühlt für die Besserung des Menschengeschlechts[3].

Fichte lehrte in Jena den von jedem irdischen Zwang erlösten und von der Natur freien Menschen und zerschlug mit seinem Revolutionsethos alle traditionellen Bande[4]. Hölderlin fand sich durch Fichte zunächst bestätigt, wandte sich aber bald von der neuen Lehre ab, als er erkannte, daß der titanische Philosoph in selbstherrlicher Weise den Menschen an die Stelle setzt, die nur dem Göttlichen zukommt. Von der kurzen geistigen Begegnung behält der Dichter nur den Glauben an die kategorische Pflicht des Menschen, dauernd zu handeln, weil ihm das Gegenwärtige nicht genügt. Aber diese ruhelose Tätigkeit ist für Hölderlin nicht Fichtes Handeln um des Handelns willen, sondern die gottgewollte Funktion des Gestaltbildens. — Schon durch den kantisierenden Schiller erfährt Fichtes Menschbild eine starke Korrektur, indem das Individuum nicht mehr sich selbst überlassen wird, sondern als Angehöriger zweier Welten erscheint: Einerseits bindet den Menschen seine Gestalt an die Erde, anderseits fühlt er in sich die Sehnsucht nach dem Unendlichen, dem er angehört und dessen Gesetzen er untersteht. Diese Zerrissenheit kann er nur überwinden, wenn ihm der Ausgleich der Extreme in der lebendigen Mitte gelingt und er nach den sittlichen Forderungen schafft, gemäß dem Gebot, das Hölderlin bei Kant findet: «Der Mensch soll immer so handeln, daß die Gesinnung, aus der er handelt, zum Gesez für alle gelten könnte . . . weil es das heilige unabänderliche Gesez seines Wesens ist[5].» Da dieses hohe Ziel aber nie erreicht werden kann, so muß der Mensch immer wieder neu ansetzen und wird durch den «Herrn der Natur» zum «unendlichen Fortschritt[6]» gezwungen. Doch die nur sittlich-moralischen Forderungen genügen Hölderlin bald nicht mehr als Endziel der menschlichen Entwicklung, denn er erkennt, daß die Aufgabe eines Großen mit dem Sittengesetz in stärkstem Widerspruch stehen kann und keine Gültigkeit als Vorbild für kleinere Menschen besitzt[7].

Der in den Frühgedichten immer wiederkehrende Appell an die Menschheit findet in den Vorstufen des Hyperionromans die erste Präzisierung, indem sich Hölderlin nicht mehr pathetisch an eine ferne Idee des Menschen wendet, sondern an die lebenden Griechen und Deutschen[8]. Wohl beansprucht sein Wort immer noch übernationale Gültigkeit, aber der Dichter hat erfahren, daß

er konkrete Gestalten braucht, um durch sie Ewiges zu sagen. Hyperion spricht von den göttergleichen Menschen, die einst im Einklang mit der allumfassenden Natur lebten. Als sich aber diese strahlenden Geschöpfe ihrer Stärke bewußt wurden, ergriff sie der Übermut, sie wollten sich lossagen von der Natur und gerieten in Widerspruch zu ihr. Sie stritten gegen das Göttliche, und die Nacht der Gottferne hob an. Der Mensch geriet aus seinem harmonischen Gleichgewichtszustand in eine furchtbare Zerrissenheit. Er gehörte wohl noch dem höhern Zusammenhang an, aber die Götter ließen ihn seine Beschränktheit grausam fühlen und warfen ihn hin und her zwischen bedrückender Enge und Unendlichkeit, zwischen Armut und Reichtum. «Was ist der Mensch? . . . Zu den Pflanzen spricht er: ich war auch einmal, wie ihr! und zu den reinen Sternen: ich will werden, wie ihr, in einer andern Welt! inzwischen bricht er auseinander . . .[9]» «Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt Nichts. Auch Hyperion theilte sich unter diese beiden Extreme[10]», schreibt Hölderlin in einer Vorrede zum Hyperion. Schiller lehrt Hölderlin die Bejahung dieser schweren menschlichen Situation, die nötig ist, um die Vollendung des Einzelnen in einer selbstgeschaffenen Harmonie zu ermöglichen, denn «wir reißen uns los vom friedlichen Hen kai pan der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst[11]». Der Versuch, die Extreme zu versöhnen, kann auf zwei Arten gemacht werden. Die Spartaner flüchteten sich hinter starre Gesetze und hielten die lebendigen Kräfte der Einheit möglichst fern, wodurch sie das Göttliche und ihre schöpferische Kraft verloren. Die Athener dagegen öffneten sich dem lebendigen Strome, suchten in weiser Beschränkung Teile des Unendlichen zu fassen und vermochten in der Gestaltung die lebendige Mitte zu treffen, das Empfangene in Kultur zu verwandeln. Der Athener erscheint daher im Hyperion als der ideale Mensch, dem allein die fruchtbare Synthese gelungen ist.

Empedokles steigert die Spannung zwischen dem Unendlichen und dem Beschränkten bis zum Auseinanderbrechen der beiden Pole. Er ist «ein Sohn seines Himmels», zugleich gehört er «seiner Periode» und «seinem Vaterlande», der irdischen Enge an. Einmal vermag er die Gegensätze zu «Einem[12]» zusammenzuführen,

aber nicht durch Verstandesleistung oder durch die einfache Negation des Göttlichen, sondern indem er bereit ist, Gottes Gefäß zu sein, in welchem das «Aorgische die bescheidene Gestalt des Besondern annimmt[13]». Doch diese Tat übersteigt Empedokles' menschliche Kraft, er zerbricht «in einer augenbliklichen Vereinigung, die aber sich auflösen muß, um mehr zu werden[14]». «Das Schiksaal seiner Zeit, die gewaltigen Extreme . . . , erfordert ein Opfer . . . , worinn das Schiksaal seiner Zeit sich aufzulösen scheint, wo die Extreme sich in Einem wirklich und sichtbar zu vereinigen scheinen . . .[15]» Empedokles' Opfertat bringt jedoch nicht die ewige Versöhnung der Gegensätze, denn die Vereinigung ist nur temporär und bricht nach der Zerstörung des Gefäßes sofort wieder auseinander. Empedokles' Schicksal wiederholt sich in allen tragischen «Personen», die «mehr oder weniger Versuche sind, die Probleme des Schiksals zu lösen[16]». Der Getroffene, welcher das tragische Geschick erleidet, kann nicht mehr zurück, er muß sich auflösen im All-Einen, «weil sonst das Allgemeine im Individuum sich verlöre und . . . das Leben einer Welt in einer Einzelnheit abstürbe[17]». In allen tragischen Momenten geschieht «das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget. In solchen Momenten vergißt der Mensch sich und Gott und kehret, freilich in heiliger Weise, wie ein Verräther sich um[18].» Das Gefäß zerbricht, Empedokles stürzt sich in den Krater, «weil er in diesem Momente der kategorischen Umkehr folgen muß, hiermit im Folgenden schlechterdings nicht dem Anfänglichen gleichen kann[19]».

Das furchtbare Leiden, dem der Mensch infolge seiner Zerrissenheit dauernd ausgeliefert ist, liegt in seiner Entstehung begründet. Nach dem Mythus wurde der Mensch gezeugt vom Vater Helios und der Mutter Erde als deren «schönstes Kind», in welchem sich des «Vaters hohe Seele[20]» mit der Lust und der Trauer der Mutter vereinigen. Der Mensch erhielt das Herrische und Hohe, das ihn vor allen andern irdischen Wesen auszeichnet und das die Tiere fürchten. Doch er will mehr sein als seine Eltern,

er möchte der allumfassenden Natur gleichen und entflieht, auf seine eigene Stärke vertrauend, übermütig der tragenden Erde und dem segenspendenden Lichte des Vaters. Ruhelos irrt der Entwurzelte auf der Erde umher, bis seine Kräfte erlahmen und er müde in den Schoß der wartenden Mutter zurückkehrt. Die Auflehnung des Menschen gegen Gott ist die Schuld des Individuums, das sich anmaßt, herrlicher zu sein als sein Schöpfer. Aber allein schon die Tatsache der Individualität ist Schuld und unerlaubte Trennung vom All-Einen, auch wenn der Einzelne für seine Entstehung nicht verantwortlich gemacht werden kann. Individuation bedeutet in Hölderlins Spätzeit die eigentliche Erbsünde des Menschen, die über dem ganzen Geschlecht ruht, die die Trennung von Gott bewirkt, die Liebe zertritt, Haß gebiert und Götter und Menschen entzweit. Diese Schuld kann erst wieder gesühnt werden durch den Tod, durch das Aufgeben der Teilhaftigkeit, durch die Auflösung des Individuums in der allumfassenden Einheit[21].

Die Einsicht in die ewige Schuldverstrickung des Einzelnen gibt Hölderlin wiederholt Anlaß zu bittern Klagen. Aber er beginnt doch während der Frankfurter Zeit die ihm begegnenden Menschen nachsichtiger zu beurteilen. Er mißt nicht mehr nach einem fernen unerreichbaren Ideal, sondern versucht, das Ideal in jedem Einzelnen zu sehen und Licht und Schatten gerechter zu verteilen. Ansätze zu psychologischen Typisierungen der menschlichen Gestalten zeigen sich[22]. Hölderlin weiß, daß «kein Mensch in seinem äußern Leben alles zugleich seyn könne, daß man . . . sich für irgend etwas determinieren müsse, daß Neigung und Umstände den einen zu dieser, den andern zu einer andern Eigentümlichkeit bestimme[23]». Die Polarität der negativen und positiven Seiten im Menschen bewirkt eine dauernde Spannung, die den Leidenden zur Handlung treibt und je nach dem Überwiegen von Licht oder Schatten zur Kulturleistung oder Wertzerstörung führt. Die Fähigkeit, Werke zu schaffen, die den Menschen vor allen andern irdischen Wesen auszeichnet, wird uns ermöglicht durch unser Bewußtsein, mit dessen Hilfe wir die geheim arbeitenden, göttlichen Kräfte erkennen und zu unsern Leistungen benützen können. Aus Freude an der eigenen Schaffensmöglichkeit ist der

Dichter geneigt, andern Wesen, die kein Eigenleben besitzen, ebenfalls ein Bewußtsein zuzusprechen und sie beseelt zu denken. Im Tod wie im tragischen Moment wird das Bewußtsein aufgehoben, da das nun in der Einheit aufgelöste Individuum in sich das Wissen von Gott und seinen Kräften enthält, ein Wissen von sich selbst aber nicht mehr braucht. Auf Erden schenkt das Bewußtsein dem Menschen die Möglichkeit, Klarheit über sein Handeln zu erlangen, wofür er aber auch als einziges Geschöpf die volle Verantwortung für all sein Tun trägt.

Der werkschaffende Mensch erfährt, daß er nur Werkzeug eines höhern Willens ist, denn die «Thätigkeit der Menschen . . . kann doch Lebendiges nicht hervorbringen, den Urstoff, den sie umwandelt, bearbeitet, nicht selbst erschaffen, sie kann die schaffende Kraft entwikeln, aber die Kraft selbst ist ewig und nicht der Menschenhände Werk[24]». Der Dichter ist berufen, «das Göttliche menschlich darzustellen, doch immer mit Vermeidung des eigentlichen Menschenmaßes . . . weil die Dichtkunst, die in ihrem ganzen Wesen . . . ein heiterer Gottesdienst ist, niemals die Menschen zu Göttern oder die Götter zu Menschen machen, niemals unlautere Idolatrie begehen, sondern nur die Götter und Menschen gegenseitig näher bringen durfte[25]». Hölderlin wendet sich ausdrücklich gegen alle Tendenzen, die aus der Fähigkeit des Werkschaffens und der biblischen Lehre vom Menschen als dem Ebenbild Gottes, den Menschen vergotten oder ihn gar Gott gleich stellen möchten. Gleichwohl gesteht der Dichter in seiner letzten Entwicklungsperiode dem höchsten Geschöpf sein Königtum zu, nachdem er lange Zeit nur den Bettler im Menschen angeklagt und bemitleidet hat. Der Mensch ist Bettler und König zugleich, Diener und Herrscher in Einem. Christus bringt ihm das rechte Maß, damit die beiden Möglichkeiten dem Menschen nicht zum Unheil gereichen. Christus verbietet dem König, sich in frevelhafter Selbstüberschätzung am Heiligsten zu vergreifen oder sich Gott gleichzusetzen. Christus gebietet aber auch dem Bettler, sich aus dem Staube zu erheben. Der Sohn Gottes gibt dem höchsten irdischen Geschöpf die endgültige Maxime seines Verhaltens und seiner Stellung: Der Mensch ruht als verantwortlich schaffender, demütiger König, als Teil im göttlichen All-Einen.

II.

«Das macht uns arm bei allem Reichtum, daß wir nicht allein seyn können . . .[26]» Die junge Tübinger Generation glaubt, den brüderlichen Zusammenschluß der Menschen, den die französiche Revolution fordert, in Freundschaftsbünden verwirklichen zu können. Die ersten Bundesgenossen findet Hölderlin in der Opposition gegen den drückenden Zwang der Stiftssatzungen und in der Begeisterung für die Menschenrechte. Doch der «Aldermannsbund» mit Neuffer und Magenau erweist sich bei den menschlichen und geistigen Verschiedenheiten der drei Freunde nicht als dauerhaft und tragfähig für gemeinsames Erleben. Die Sitzungen beschränken sich bald auf pathetisches Rezitieren Schillerscher und eigener Gedichte und aufs Schwärmen für die idealisierte Antike und die Sagen-Geschichte der Heimat. Hölderlin wird den beiden andern fremd, als er aus dem traditionellen bürgerlichen Rahmen ausbricht und mit vielem ernst macht, was für die Freunde nur ein erhebendes und nicht verpflichtendes poetisches Erlebnis gewesen war. Magenau verschwindet sofort nach der Tübinger Zeit; das Band zwischen Hölderlin und Neuffer hält fester, da sich der oftmals über Alltagskleinigkeiten stolpernde Dichter an der unerschütterlichen Ruhe und treuen Besorgtheit des Freundes immer wieder aufrichten kann. In Frankfurt aber erkennt Hölderlin in Neuffers scheinbarer Festigkeit eine hausbackene Nüchternheit und Begeisterungsunfähigkeit, ein immer fühlbareres Absinken in satte Selbstgenügsamkeit. Während der Dichter sich in stetem Ringen den letzten steilen Aufstieg erkämpft, schreitet Neuffer als hochgeehrter Ulmer Pfarrherr an den poetischen Ausbau der Jugenderlebnisse, die aus Mangel an neuen tiefen Erlebnissen immer farbloser werden. Neuffer verwandelt den kraftvollen pietistischen Gott in einen väterlichen Moralisten und stellt die Dichtung als Hauspoesie in den Dienst ängstlicher, bürgerlicher Sittlichkeit. In Neuffer sieht Hölderlin lange Zeit die Verkörperung einer ihm fremden bürgerlichen Welt, die er fliehen muß, um Dichter sein zu können, der er aber dennoch seinem Herkommen nach verbunden bleibt, weil er in ihr in Zeiten tiefster Irrung eine Heimstätte erhält. Doch schließlich finden die

seelsorgerlichen Ratschläge des in Amt und Würde sich sonnenden Jugendfreundes kein Gehör mehr, und Hölderlin schweigt[27].

Von geringerer Wichtigkeit sind die persönlichen Bindungen im Zusammentreffen Hölderlins mit Hegel und Schelling[28]. Setzt der Aldermannsbund mit hochtönender Begeisterung ein, so finden sich die drei Großen in gemeinsamer Arbeit und verlieren sich später wieder beim Versuch eines weitern Zusammenschaffens. Sie begnügen sich nicht mit der Pflege übernommener Ideale, sondern treten bald mit dem Anspruch auf, alle bestehenden Ordnungen umzugestalten und die irdischen Satzungen in neuer Weise zu erfüllen und zu heiligen, wozu ihnen die französische Revolution die politische Macht verschaffen soll. Das kommende Jahrhundert soll der Anfang eines neuen Reiches werden, wo Vernunft und Freiheit herrschen, wo Gott in der unsichtbaren Kirche wirkt, die sich immer weiter ausdehnt, bis sie schließlich in einem Staat sichtbare Gestalt annimmt. In diesem Reich herrschen die Liebe und das göttliche Lebendige und verunmöglichen jede Ungerechtigkeit und jeden willkürlichen Zwang. Der neue Mensch, nicht mehr Rousseaus ängstlich behütetes Erziehungsobjekt, das nur der eigenen Entfaltung lebt, gründet als wagemutiger Kämpfer den neuen Staat der Liebenden und Gottgehorsamen. — Der gemeinsame Glaube überdauert die Tübinger Jahre und bleibt noch lange Zeit als heiliges Ziel bestehen. Aber der Mangel an menschlicher Nähe der drei Freunde machte sich nach dem Verlassen des Stifts bald bemerkbar. Hölderlin zog sich als erster zurück und verletzte den jüngeren Schelling, so daß Hegel vermittelnd eingreifen muß. In Frankfurt versuchten Hegel und Hölderlin den Bund noch einmal zu erneuern «mit Herz und Gedächniß und Geist», denn der Dichter glaubt: «Wirklich, Lieber, ich bedarf Deiner und glaube, daß Du auch mich wirst brauchen können[29].» Doch bald zeigt es sich, daß sich die gegenseitige Entfremdung nicht mehr aufhalten läßt. Uns fehlen Zeugnisse über den geistigen Austausch der beiden Freunde, doch die Schriften Hegels, die nach 1800 erscheinen, zeigen uns deutlich, wie fremd der Philosoph seinem Jugendfreund geworden ist. Der Versuch, mit Hilfe der Freundschaft den Beginn des kommenden Reiches zu setzen, scheiterte an der fundamentalen und unüberbrückbaren Verschiedenheit der Beteiligten.

Die zukünftigen Großen ertragen auf die Dauer die Nähe einer andern überragenden Gestalt nicht, da jeder seinen eigenen Weg einschlagen muß und sich nicht einer gemeinsamen Richtung verschreiben kann. Die gegenseitigen Beeinflussungen und deren geschichtliche Auswirkungen sind gewaltiger, als die Beteiligten ahnen können; sie vermögen uns nicht darüber hinwegzutäuschen, daß der Versuch einer geistigen Gemeinschaft in der Freundschaft scheiterte.

Den Bund zwischen Marquis Posa und Don Carlos, die Verherrlichung der Freundestreue bis in den Tod, versuchten die deutschen Studenten an verschiedenen Hochschulen nachzuahmen. Politische Ziele setzte sich der «Bund der freien Männer» in Jena, der unter dem Einfluß Fichtes die Ideen der westlichen Revolution verwirklichen wollte. Aber bald nach der Gründung der Vereinigung schwand bei den Mitgliedern das sachliche Interesse, und sie verloren sich in schwärmerischen Freundschaftsbeteuerungen. Hölderlin lernte die «freien Männer» erst in Homburg kennen, als sich der Bund längst aufgelöst hatte. Wir kennen des Dichters Stellung nicht genau, aber wir dürfen annehmen, daß Hölderlin sich für die Ideale seiner Jugend, die er im Aldermannsbunde einst anstrebte, nicht mehr allzu sehr begeistern konnte. Undurchsichtig bleiben auch seine weitern Freundschaftsverhältnisse in Frankfurt und Homburg, von denen wir nur wenige Zeugnisse besitzen. Aus den Begegnungen mit bekannten Zeitgenossen, Jung, Sömmering und Ebel, entwickelte sich nur ein geistiger Austausch, die Bekanntschaften vom Rastatterkongreß verschwinden rasch wieder. Nur Böhlendorff übernahm eine Zeit lang die Rolle, die einst Neuffer gespielt hatte. Hölderlin nahm zuerst dankbar die jugendliche Wärme und Begeisterung entgegen, aber bald zog sich der Dichter zurück von Böhlendorff, der ihm auf alle die brennenden Fragen doch nicht antworten kann. Auch Zwilling, der irrende Soldat, der strahlend und liebenswürdig die Freunde in Homburg beglückte, verschwand nach einem kurzen menschlichen Nähertreten rasch wieder, da er allzu sehr geistigen Modefragen nachging[30].

Hölderlins Bereitschaft für leidende Mitmenschen zeigt sich in seinem Verhältnis zum unglücklichen Siegfried Schmid, der ein

Leben lang umsonst nach Anerkennung rang. Mit gewaltigem Pathos stürmte der junge Friedberger auf den Dichter ein und war dankbar, jemand gefunden zu haben, der ihm zuhörte und sich um seine Sorgen kümmerte. Doch Hölderlin verbarg sein eigenes Schaffen sorgfältig und war darauf bedacht, daß ihm der hemmungslos Schwärmende nicht zu nahe trat, obwohl er sich eine Zeit lang bemühte, den dichterischen und philosophischen Dilettantismus des Freundes zu korrigieren und dem Umherirrenden eine geachtete Stellung zu verschaffen. — Auch von Landauer, der in Stuttgart dem verzweifelten Hölderlin sein Haus geöffnet hatte, zog sich der Dichter zurück, nicht ohne den bereitwilligen Freund zu verletzen, der sich beklagte: «Ich gestehe Dir, Freund, es thut mir offt schmerzlich wehe, wenn ich daran denke, daß Deine Freunde Dir nichts mehr zu seyn scheinen, weil Du es nicht für der Mühe werth hältst, Dich um sie zu erkundigen[31].» In ähnlicher Weise erlischt die Freundschaft Hölderlins zu seinem Halbbruder, dem sich der Ältere oft als väterlicher Berater zur Verfügung gestellt hat. Gock war den geistigen Anforderungen seines Bruders nicht gewachsen, er versank wie Neuffer nach einer kurzen Periode der Weltoffenheit und der jugendlichen Bereitschaft für alles Schöne und Gute in zufriedener Bürgerlichkeit. Es fehlte die geistige Spannung unter den Brüdern und das Verhältnis entwickelt sich zur bloßen brüderlichen Teilnahme. Gock beklagte sich dauernd über die immer spürbarer werdende Fremdheit seines Bruders. Hölderlin wurde beschämt durch den großen menschlichen Einsatz, für die Geduld in bösen Tagen, welche der liebende Halbbruder über die lange Krankheitszeit hinaus bis zu des Dichters Tod bekundete.

Menschlich und geistig tiefer reicht die Einsatzbereitschaft Sinclairs. Die beiden Freunde traten sich nur langsam näher und erkannten von Anfang an ihre persönlichen Verschiedenheiten, so daß sie sich später nicht enttäuschten, wenn sie sich während ihres Zusammenlebens oft aneinander rieben und sich wochenlang trennten. Der Bund ertrug Mißhelligkeiten, denn keiner unterdrückte seine Eigenart um eines nebelhaft fernen Menschenideals willen. Sinclairs persönlicher und vor allem finanzieller Einsatz, der nie versagte, ist einzigartig und wird nur verständlich aus dem

unerschütterlichen, neidlosen Glauben an die hohe dichterische Mission des Freundes. Dies ist um so erstaunlicher, als Sinclair selbst sehr eigenwillig dachte und die geistige Entwicklung Hölderlins nicht erkannte, da er bei den Ideen der französischen Revolution und bei Fichtes Naturphilosophie stehen geblieben war. Seine dichterischen Versuche halten sich an äußere Reimregeln, seine Dramen richten sich sklavisch nach Schillers Vorbild. Der Staatsmann Sinclair ist von einer erstaunlichen Kritiklosigkeit gegenüber seinen eigenen dichterischen und geistigen Produkten. Hölderlin spürte diesen Mangel an Urteilsvermögen und gewährte dem Menschen, der ihm am nächsten stand, bald keinen Einblick mehr in sein letztes Schaffen. Die bittere Einsicht, von seinem besten Freunde nicht verstanden zu werden, läßt den einsamen Dichter oft undankbar und unnahbar erscheinen. Dennoch rissen die Bande der Freundschaft nie, und Sinclairs Liebe zum leidenden Hölderlin bestand weiter, auch nachdem der Versuch einer geistigen Zusammenarbeit gescheitert war.

Hölderlin traf auf seinem leidvollen Wege viele Menschen, die bereit waren, ihm zu helfen und ihm ihr Bestes zu schenken. Aber auch der reinste und edelste Helferwille täuschte den Dichter nicht darüber hinweg, daß die ihm Begegnenden sein eigentliches Wollen nicht verstanden, ja, daß ihre wohlgemeinten Eingriffe oftmals sein Innerstes bedrohten. Das einzige Mal, da Hölderlin in Schelling und Hegel kongeniale Geister antraf, trieb die Verschiedenheit der Aufgaben die Freunde auseinander, und der Glaube an eine geistige Verwandtschaft und Zusammenarbeit erwies sich als Illusion. Die Idee der Freundschaft, der gegenseitige menschliche Einsatz und das gemeinsame geistige Schaffen blieben trotz den vielen Enttäuschungen seit der Tübinger Zeit für Hölderlin bis zu seiner Umnachtung bestehen. Ihre Realisierung scheiterte an der unmöglichen Forderung, welche in der Idee liegt, denn der Mensch vermag nicht seine individuelle Aufgabe zu erfüllen und gleichzeitig mit andern Menschen einem gemeinsamen Ziele zuzustreben. Hölderlin sah sich immer wieder vor die Alternative gestellt, entweder sich dem Willen der Freunde unterzuordnen oder einsam auf dem eigenen vorbestimmten Wege weiterzuschreiten. Er mußte die Einsamkeit wählen, da seine Zeitgenossen,

auch wenn sie ihm als Freunde begegneten und bereit waren, auf ihn zu horchen, das Besondere und Einzigartige seiner dichterischen Mission nicht zu würdigen vermochten. Hölderlin mußte die opferbereite Liebe seiner Freunde abweisen und die tragische Schuld seiner Vereinsamung auf sich nehmen, um sich selbst zu finden und zu erfüllen.

III.

Im Hyperionroman findet das Freundschaftserlebnis der Jugendzeit und der Frankfurter Jahre seinen dichterischen Ausdruck; der Bund zwischen Alabanda und Hyperion verherrlicht und verklärt die gemeinsame Arbeit Hölderlins mit Hegel. Die Freunde verbindet zunächst die Aufgabe, das Vaterland zu befreien; aber bald trennt sie der Weg, indem Alabanda im Bund mit dunklen Mächten das neue Reich mit dem Schwert errichten will, Hyperion aber allein auf die Kraft der Liebe vertraut und daher den unerbittlichen Freund verläßt. Aber Alabanda taucht wieder auf und gewinnt Hyperion für das gemeinsame Ziel, indem er ihn glauben macht, daß er fortan reinere Mittel verwende und den dunklen Mächten entsage. Die Freundschaft, einst nur schwärmerische Liebe, wird zur Tatgemeinschaft, die so lange besteht, als der Kampf dauert, die aber zerbrechen muß, nachdem das Ziel nicht erreicht wurde. Nach dem Scheitern des Aufstandes verschwindet Alabanda, der nur dem Freund und der gemeinsamen Sache gelebt, die eigene Aufgabe aber verleugnet hat. Als Hyperion zu Diotima zurückkehren will, verliert Alabanda, der darnach lechzt, von seinem Freunde allein geliebt zu werden, den Lebensinhalt. Die Freundschaft ohne gemeinsames Ziel, die nur mehr sich selbst zum Inhalt hat, muß sich auflösen; Alabanda liefert sich dem dunklen Bunde aus, wo der Tod seiner wartet, und Hyperion versucht, einsam weiterzuschreiten. Gleich Hyperion kann Empedokles, der übermenschlich Großes zu künden hat, keinen Freund mehr finden, höchstens liebende Mitarbeiter wie Pausanias. Auf dem letzten und schwersten Gang muß auch der opferbereite Jünger den Meister verlassen.

Das begeisterte Zusammenklingen Hölderlins mit Susette Gontard endet in einer Freundschaft, in der versucht wird, das

gänzliche Sichverlieren aufzuhalten[32]. Die Hoffnung, welche die Liebenden in der Zeit der tiefsten Vereinigung beseelt, gleicht der hohen Erwartung der Tübinger Freunde. Doch wie jener Bund trägt die Liebe der beiden Menschen das Gebot der Auflösung in sich, die eintreten muß, nachdem das höchste Eins-Werden geschehen ist, weil es dann kein Weiter mehr geben kann. Susette Gontard läßt sich nicht einfach vom beglückenden Glauben des Dichters tragen, sondern zwingt den Geliebten zur gewaltigsten Kraftanstrengung und bleibt in ihren Forderungen unerbittlich. Als reife Frau und Mutter führt sie den Unsteten, warnt ihn vor der geistigen Uebermacht Schillers und fordert ihn immer wieder auf, seiner hohen dichterischen Aufgabe nachzuleben. Sie tritt nicht auf als streitender Gegenpol, sondern als ein geschlossenes Wesen, das aus seiner Ganzheit Forderungen erhebt und Hölderlin selbst zur Geschlossenheit führen möchte. Die Trennung der Liebenden wird nötig, weil die beiden in ihrem gemeinsamen Erleben ihre individuellen Aufgaben vergessen wollten, Susette Gontard die der Mutter und Hölderlin die des Dichters. Die Frau will durch ihren schmerzlichen Verzicht Hölderlin die notwendige Freiheit des Schaffenden wieder zurückgeben: «Wenn es seyn muß . . . dann versprich mir Dich frey von mir zu machen und ganz zu leben, wie es Dich noch glücklich machen, Du nach Erkenntniß Deine Pflichten für diese Welt am besten erfüllen kannst, und laß mein Bild kein Hinderniß seyn . . . verträume nicht Dein Leben in hoffnungslose Liebe[33].» Dies ist der Verzicht einer großen Liebenden, die auch nach dem Aufhören äußerer Bindungen den Scheidenden bittet, seine Vertraute, seine beste Freundin bleiben zu dürfen. Hölderlin will lange nicht an die Notwendigkeit der Trennung glauben und möchte sich zu der Geliebten «Füßen nach und nach zum Künstler bilden[34]». Aber Susette Gontard weist ihn in die Einsamkeit, wo der Dichter erst die Kraft zur Gestaltung des Gemeinschaftserlebnisses findet.

Über den ersten Diotima-Gedichten liegt jubelnde Freude, «die Sonne des Geistes», der «geheimeren Welt[35]», das Erleben des Eins und Alles. Die Diotima des ersten Romanbandes erscheint als vollendete Gestalt, die keiner Ergänzung und Bildung bedarf wie der irrende Hyperion. Sie wird erst aus ihrer Geschlossenheit

gerissen, als der finstere Alabanda in ihren Kreis eintritt und den Geliebten für das Vaterland fordert. Diotima verzichtet auf Hyperion, obgleich sie die Gefahr spürt, die dem Soldaten droht: «Du wirst erobern . . . und vergessen, wofür? . . . Der wilde Kampf wird Dich zerreißen . . . du wirst altern . . . und lebensmüd' am Ende fragen, wo seyd ihr nun, ihr Ideale meiner Jugend?[36]» Diotima glaubt nicht an den gerechten Krieg, denn die brutale Macht muß die vielversprechenden Keime eines kommenden Reiches zerstören, aber sie vermag den Kampffreudigen nicht zu überreden, ja sie läßt sich schließlich wider besseres inneres Wissen vom Geliebten und seinem starken Glauben bezaubern. Doch die innere Unwahrheit der machtmäßigen Vaterlandsbefreiung läßt die Liebenden nicht mehr ruhen, wie sehr auch Hyperion in seinen Briefen zu beschwichtigen versucht und Diotima tapfer sein möchte wie die spartanischen Frauen. Diotima erleidet das Schicksal der Soldatenfrau, die sich gegen ihre Ahnungen betören läßt und den Kampf bejaht, obgleich sie damit ihren eigenen Untergang besiegelt, indem sie sich dem Nur-Männlichen beugt. Nach dem Scheitern des Aufstandes gibt es für Diotima und ihre Gemeinschaft mit Hyperion kein Weiterleben mehr. Die Geliebten haben ihr Bestes verloren, Diotima ihre Einheit und Geschlossenheit, ihr Leben mit den friedliebenden Göttern, Hyperion den Glauben an das Vaterland und die Kraft der Liebe und Freundschaft. Die Frau verbrennt an dem Feuer, das vom Kämpfenden auf sie übergegangen ist und zerbricht an der Zerrissenheit des nur-männlichen Spartanischen. Diotima hat sich als Frau verloren, die Erde trägt sie nicht mehr. Aber die allumfassende Natur verheißt eine neue Gemeinschaft: «Wir trennen uns nur, um inniger einig zu seyn . . . Wir sterben, um zu leben.»[37] Hyperion geht weiter und entsagt dem Schwert. Darin liegt, trotz ihrem leiblichen Untergang, der Sieg Diotimas. Sie opfert ihre Liebesgemeinschaft der neuen Volksgemeinschaft. Sie gibt ihr Leben hin, um die unter Gott stehende heilige Gemeinde zu gründen.[38]

Der Held.

Der junge Hölderlin entdeckt den Helden zunächst in den sagenhaften Gestalten der württembergischen Heimatgeschichte. Die todesmutigen germanischen Recken, die edelgesinnten Ritter des Mittelalters und die großen Führer in den Freiheitskämpfen des Reformationszeitalters werden um ihrer Ruhmestaten willen verehrt und sollen jeder Gegenwart lebendige Vorbilder bedeuten. So findet Hölderlins erstes Staunen vor den hervorragenden Gestalten der Geschichte eine Bestätigung im begeisterten Heldenbesinger Ossian. Das idealisierte Bild der Vorfahren wird noch bestärkt durch Klopstock, bei dem die Germanen vollends ohne Schattenseiten erscheinen, rein keusch, voller Zartheit des Gemüts und Ehrfucht vor den Göttern, erfüllt vom frohen Mut des Tätigen und edler Tapferkeit. Hölderlin, der selbst sehnsüchtig nach dem Lorbeer greift und geschichtlichen Ruhm beansprucht, sieht in den also Gepriesenen zunächst lediglich die Ruhmesbeflissenen, die um ihrer geschichtlichen Verewigung willen sich ehrgeizig in übermenschliche Leistungen hineinsteigern. Er verehrt das Große um seiner Größe, nicht um seines Inhalts willen, ruft nach Männerwerk, das um des reinen Tuns willen gefordert wird[1].

Später lächelt Hölderlin selbst über die «lieben Kinderträume von Größ' und Ruhm[2]» und erkennt, daß eine überragende Leistung nur dann Beachtung verdient, wenn sie ursprünglich nicht um eines sichtbaren Erfolges willen, sondern für einen höhern Zweck vollbracht wird. Der Held darf nicht mehr lediglich der Mehrung seines Ruhmes und seiner Ehre leben, weil er letztlich nicht sich selbst gehört, sondern seinem Auftraggeber, dem Volk. An Gustav Adolf wird diese Wandlung von Hölderlins Heldenbild deutlich sichtbar. Der Schwedenkönig fühlt sich anfangs nur zur Lösung einer rein humanen Aufgabe berufen und streitet für das alte heilige Recht in Staat und Familie. Später genügen die ethischen Motive nicht mehr, und der König stellt sich bewußt unter den Befehl Gottes, um Luthers Erbe zu verwalten und zu verteidigen. Er wird zum Vollstrecker des göttlichen Willens, zum «Liebling Gottes», dessen Leben gesegnet ist. Darum vermag er ewige Werte

zu schaffen, die bis in die Gegenwart durch die Geschichte fortwirken. Der Ruhm seiner Taten gehört nicht mehr ihm selbst, dem bloßen Werkzeug, er vergrößert in den Augen der Menschen nur die Glorie Gottes. Die für den irdischen Bereich gestellte Aufgabe findet ihre Erfüllung im aufopfernden Tode des Helden, der erst über seine Berufung entscheidet.

Schon früh überträgt Hölderlin sein aus der sagenhaften Geschichte gewonnenes Bild des Helden auf lebende oder noch lebendig wirkende Zeitgenossen. Rousseau, Fichte und Schiller erscheinen als übermenschlich tapfere Kämpfer für die Wahrheit und die neue Menschheit, die sie von den jahrhundertealten Ketten der Knechtschaft befreit haben. «Du hast gelebt!» ruft Hölderlin seinem heißgeliebten Rousseau zu, dem Großen, den die empfangene Fülle nicht schreckt und der bereit ist, sich seiner Aufgabe zu opfern. Wird er auch von seiner Zeit nicht verstanden, so geht doch die Saat in den kommenden Geschlechtern und im anbrechenden Jahrhundert auf[3]. Fichte erscheint als machtvoller Titan, der ohne Zögern seine Existenz einsetzt für die Freiheit und Würde des Menschen. Während aber der Jenaer Philosoph als heldisches Vorbild bald wieder verschwindet, bleibt Schiller als Urbild des Heroen bis in die Wahnsinnszeit hinein bestehen, eine Gestalt, von der zu «dependiren» sich Hölderlin nicht schämt.

Von Anfang an wählt Hölderlin seine Helden nicht nach völkischen Prinzipien; sie stammen aus allen Ländern und Wirkungskreisen, nicht nur aus Deutschland oder von den Schlachtfeldern. Kepler überragte seine Zeit, weil er den Mut besaß, gegen die jahrtausendealte Tradition einer bestimmten Weltvorstellung aufzutreten und sich davon durch keine Drohung abschrecken ließ. Vanini, ein geistiger Verwandter des Empedokles, vereinigte sich gewaltsam mit der Natur und entdeckte in ihr das Allgütige und Allversöhnende, das den Irrenden liebevoll aufnimmt, auch wenn er sich ihr frevelhaft aufzwängt, indem er selbst den Tod sucht. Kolumbus erhält vom Himmel die Aufgabe, die Rundung und damit die Einheit der Erde den Menschen zu beweisen; der Seeheld gehört zu den Größten, da er sich blind der göttlichen Führung anvertraut, ohne an den eigenen Ruhm und an sein Leben

zu denken; daher vermag er allein «die Stimme des Meergottes[4]» zu vernehmen, die ihm sagt, ob er «recht gerathen oder nicht». Kolumbus besaß die Größe des echten Helden, sich selbst zu vergessen und sich ohne jeden Vorbehalt unter den Befehl Gottes zu stellen.

Reiner noch als in den Gestalten der neueren Geschichte findet Hölderlin sein Heldenideal im Griechen Achilles verkörpert. Dieser erscheint nicht nur als der Strahlende und Starke, sondern auch als Verzagender, der beim Tode seines Freundes weint und fast verzweifelt, als er sein eigenes Sterben ahnt. Er verbindet Stärke und innere Zartheit, Mannesmut mit weiblicher Gefühlstiefe und ist «die gelungenste und vergänglichste Blüthe der Heroenwelt[5]». Hölderlin preist Achill als «genialischen, allgewaltigen, melancholisch-zärtlichen Göttersohn[6]», in dem sich «Löwenkraft und Geist und Anmuth» verbinden. Hektor als Held der Pflicht versteht wohl tapfer zu streiten, nicht aber groß zu lieben, und muß daher gegen die Lichtgestalt des Achill unterliegen. Homer hält ihn vom Getümmel der andern fern. «Er wollte den Götterjüngling nicht profaniren . . . Und er konnt' ihn wirklich nicht herrlicher und zärtlicher besingen, als dadurch, daß er ihn zurücktreten läßt . . . der Jüngling tritt wechselweise klagend und rächend, unaussprechlich rührend und dann wieder furchtbar so lange nacheinander auf, bis am Ende, nachdem sein Leiden und sein Grimm aufs höchste gestiegen sind, nach fürchterlichem Ausbruch das Gewitter austobt, und der Göttersohn kurz vor seinem Tode, den er vorausweiß, sich mit allen, sogar mit dem alten Vater Priamus aussöhnt[7].» In Achill wird der Held schließlich zum übermächtig Liebenden im weitesten Sinne, der allen Haß überwindet, und nur in den unvermeidlichen Kampf zieht, wenn ihn die Götter dorthin befehlen.

Als größte der zeitgenössischen Gestalten im Sinne des Griechen Achilles erscheint Hölderin Napoleon, der über seiner Gegenwart stehende Neugründer eines gesamteuropäischen Reiches. Vor ihm verstummt jede kleinliche Kritik und jede nur nationale Frage. Napoleon umspannt den Geist Griechenlands und Roms und verkündet ein noch gewaltigeres Neues, das der Dichter nur dunkel ahnt: Europa. Bonaparte tritt bei Hölderlin nicht als

brutaler, unersättlicher Krieger auf, wie ihn viele Zeitgenossen sehen, sondern als großer Liebender, der nur zu den Waffen greift, um einem göttlichen Willen zum Siege zu verhelfen, um die Erstarrung, unter der Europa leidet, aufzulösen. Göttergleich schreitet der Korse durch das Abendland, das ihm demütig zu Füßen liegt und sich seiner göttlichen Kraft nicht mehr zu widersetzen wagt. Napoleon erhebt Anspruch auf eine übernationale, europäische Bedeutung und Anerkennung sowohl im politischen wie im geistigen Bereich. Er enthebt das Heldische jeder völkischen Beschränkung, weil die Aufgaben des Großen vom Göttlichen gestellt sind[8].

Der irdische Weg des Helden gleicht dem Lauf eines Stromes. Der nach Freiheit dürstende Jüngling zerbricht sein Ungestüm an den Widerständen seiner Umwelt, verliert allmählich sein wildes Gebaren, wird ruhiger und läßt sich schließlich gemäß seinem vorbestimmten Schicksal führen. Er erfährt die Stimme des Göttlichen und deren Macht, nimmt sie auf und erhält dadurch die Möglichkeit, segensreich zu wirken. Der Stolz des Individuums verflüchtigt sich, und der Heranwachsende ordnet sich willig dem Ganzen ein, indem er sich auf seinen Ursprung besinnt, der in der Einheit liegt. Wird sich der Jüngling seines göttlichen Auftrags bewußt, so vermag in ihm und durch ihn das Göttliche selbst wirksam zu werden. Aber er darf sich nicht anmaßen, das Göttliche selbst zu sein, sondern muß seine Grenzen und die Notwendigkeit seiner Beschränkung kennen, da er sonst keine Form findet und jede Wirkungsmöglichkeit verliert.

Auch der Held ist wie der Einzelne an die Grenzen der Erscheinungswelt gebunden. Doch leidet er stärker als gewöhnliche Sterbliche unter dieser Beschränkung, denn er erlebt reiner als andere die Einheit und die in ihr liegenden unendlichen Möglichkeiten. Ihn ergreift die Sehnsucht nach dem umfassenden all-einen Göttlichen, dem er gleichen möchte. Durch dieses Verlangen gerät er in Schuld, weil die Erfüllung dieser Hoffnung nur möglich wäre, wenn der Held als Revoltierender gegen den Willen des Göttlichen zu handeln oder diesen zu bestimmen vermöchte. Er spürt in sich die Kräfte der Einheit, die er zu reiner Wirksamkeit bringen muß, weil sie sich sonst in negative Mächte verwandeln. Empe-

dokles muß fliehen, als es Hermokrates gelingt, die Liebe zu zerstören; Hyperion entlaufen die Scharen, als sie sich nicht mehr von einer höhern Kraft zusammengehalten fühlen; Alabanda zerbricht, weil sein Reich die Liebe nicht kennt. Die Liebe ist wiederum die entscheidende Kraft, die den Helden vor allen andern Sterblichen auszeichnet. Sie macht ihn zum Führer, niemals zum Tyrannen der Spartaner, die keine Liebe kennen und daher auch keine Helden hervorbringen.

Der gewöhnliche Mensch entflieht dem Fluß des Lebens, indem er sich hinter toten Ordnungen verbirgt. Der Held dagegen vermag dauernd im Strome sich zu halten, weil er selbst ein Strömendes ist. Deshalb wird er berufen, die willkürlichen Schranken, die gegen die Entwicklung des Einzelnen und der Völker immer wieder aufgerichtet werden, aufzuheben und so die lebentötende Gesetzesdespotie zu bannen, damit die «lebendige Seele[9]» den ihr notwendigen Lebensraum findet. Der Held erkennt, welche Kräfte in den jeweiligen geschichtlichen Epochen wirksam sein und wie die Forderungen der Zeit mit den ewigen Gesetzen der Geschichte in Einklang gebracht werden müssen. Indem er sein Schicksal vollstreckt, wird dem Held erst seine historische Bedeutung. Die Erfüllung der Aufgabe bringt aber auch die Zerstörung des Werkzeugs mit sich, das nicht mehrmals Verwendung findet. Jeder Held ist eine einmalige geschichtliche Erscheinung, die einmalige Inkarnation einer göttlichen Idee, und vermag daher spätern Geschlechtern kein Vorbild mehr zu sein, im Gegensatz zu den Helden aus Hölderlins Frühzeit.

Als tiefste Einsicht und höchste Weisheit wird dem Helden offenbar, daß er nur Gefäß ist. Auch der Größte ist nur Form und kann sich selbst keinen Inhalt geben. In ihm aber gewinnt das Göttliche sichtbare Gestalt und wirkt innerhalb der Erscheinungswelt, bis das Gefäß infolge seines übermächtigen Inhalts zerspringt. Nur Christus, der letzte der antiken Helden, war selbst das Göttliche und bedeutet daher für alle Zeiten mehr als nur Gefäß. Die andern Lichtgestalten, denen es nie gelingt, Gott selbst zu sein, werden dauernd von der Sehnsucht getrieben, dem Göttlichen wenigstens zu gleichen, eine Hoffnung, die erst der Tod erfüllt durch das Auslöschen des Individuums im Eingehen in das All-

Eine. Auch der gewaltigste Held vermag die göttliche Mission nicht als Einzelner zu fassen, sondern muß der helfenden Gemeinde rufen. Nur in der Gemeinschaft hat schließlich der Große, dem Hölderlin ursprünglich unter dem Eindruck Ossians und Klopstocks ein Eigenleben zugestand, eine wirkliche Aufgabe. Aus der Gemeinschaft wird der Held geboren, in ihr wirkt er als Führer, nachdem er sich selbst und seinen vorgeschriebenen Weg erkannt hat. Den gewöhnlichen Sterblichen ist aufgetragen, vom Großen die Bereitschaft für den göttlichen Anruf zu lernen, niemals aber das Heldische zum Lebensprinzip zu erheben oder gar mit Heldengebärden groß zu tun. Der Mensch hat dem Helden gegenüber dieselbe gehorsame Haltung einzunehmen, die der Große nur gegenüber Gott kennt. Dann vermag das Göttliche durch das Medium des Helden in reinster Form in die wartende Gemeinde einzuströmen[10].

Das Volk.

Hölderlin fühlte sich seit seiner Jugend als Angehöriger des württembergischen Volkes, das sein ausgeprägtes Gesicht besitzt und seine nationale Eigenart in stolzem Landesbewußtsein gegen die Nivellierungstendenzen der Aufklärung wie der französischen Revolution zu behaupten sucht, vor allem durch die protestantische Landeskirche in dieser geistigen Verteidigung unterstützt. Unter dem Ansturm der westlichen Revolutionsideen drohte jedoch das organisch verbundene Volk sich in die nur lose verknüpften Teile einer rational konstruierten Gesellschaft aufzulösen. Indem sich Rousseau primär nur mit der Entwicklung und dem Wohlergehen des Einzelnen beschäftigte und den Heranwachsenden von der Gesellschaft absonderte, negierte er alles völkisch Gewachsene. Die Nationen bedeuteten ihm höchstens Teile einer überall gleichgearteten Menschheit, die infolge äußerer Umstände gewisse unwesentliche Verschiedenheiten aufweisen. Der «contrat social» setzte sich vollends über alles natürlich Gegebene hinweg und versuchte rein konstruktiv den Grund für ein neues menschliches Zusammenleben zu legen. Erst in Rousseaus Spätschrift über die Verfassung Polens erscheint der Faktor des Völkischen mit der

Aufgabe, die Staatskonstruktion nachträglich zu sanktionieren. Dennoch fehlt auch diesem Volk die Verankerung in einem Außermenschlichen; Gott wird höchstens als eine Art Nationalheiliger nach dem Gutdünken der staatlichen Machthaber eingesetzt und verwendet.

Den Gleichschaltungstendenzen Rousseaus und der französischen Revolution treten in Deutschland konservative Mächte entgegen, die ihre politische Stütze in den regierenden Fürsten, ihre geistigen Führer aber im Engländer Burke, in Hemsterhuis und im Kreis um die Fürstin Amalie von Gallizien finden. Bei Hemsterhuis erhält der Begriff des Volkes eine religiöse Weihe durch die Unterstellung der Nationen unter ein allumfassendes Göttliches. Dadurch ist auch alles irdische Volksleben nicht national eingeengt, sondern wird in einer Macht begründet, die über der Nation steht. Das Volk selbst wird, wie jede Gemeinschaft der Menschen bei Hemsterhuis, von der Liebe zusammengehalten und geformt. Burke betont in Opposition zur französischen Revolution die organisch-geschichtliche Bindung der Völker, die von Gott in ihrem So-Sein gewollt sind; das Volk als lebendige Einheit besteht vor jeder staatlichen Organisation, weil es durch den Willen Gottes selbst geschaffen ist. In Deutschland erscheint der jungen Generation Klopstock als geistiger Führer der konservativen Opposition. Auch er sieht im Volk ein ursprünglich von Gott Gesetztes, Naturgewachsenes, dessen lebendigen Organismus keine staatlichen Schranken behindern dürfen. Anfänglich ein begeisterter Anhänger der Revolution, trat er erst spät in die Opposition und übernahm dabei die geistigen Argumente im wesentlichen von Hamann und Herder, ohne daß dies den Zeitgenossen sichtbar geworden wäre.

In der Generation Hölderlins findet der Widerstreit zwischen der revolutionären Richtung und den konservativen Oppositionellen verschiedenen Ausdruck. Für unsern Dichter wurde die Lösung bedeutsam, welche der junge Hegel in der gemeinsamen Frankfurterzeit gefunden hat. Hegel übernimmt Herders Glauben an das Vorhandensein eines Volksgeistes und sieht darin den im einzelnen Volk sichtbar gewordenen allumfassenden Weltgeist. Der Volksgeist gibt nicht nur einer Nation ihr spezifisches Gepräge,

sondern erfüllt auch jeden Einzelnen mit seinem Inhalt. Menschen und Völker sind von Gott geformte Gefäße, in denen er souverän waltet. Anderseits ist aber der Volksgeist doch wieder eigenstes Erzeugnis des völkischen Bildungs- und Entwicklungsganges und so Ausdruck der nationalen Geschichte. Hegel bemühte sich schon in Frankfurt weniger um die Erfassung des völkisch Besondern, als um das Erkennen des Weltgeistes und seines Gesetzes. Das Volk wird schließlich dem Staat als dem Vollstrecker eines absoluten höchsten Willens unterstellt und verliert damit die große Bedeutung, die ihm Hegel einst zugesprochen hat.

«Du wirst Erzieher unsers Volkes . . . seyn!», prophezeit Diotima Hyperion und überträgt ihm damit eine Aufgabe, die auch nach dem Scheitern des gewaltsamen Aufstandes noch bestehen bleibt. Das Volk erscheint dabei als eine schicksalverbundene Gemeinschaft, in der jeder die Mitverantwortung für die Gesamtheit trägt. Hyperion greift bei seinem Versuch, das Vaterland zu befreien, auf das ursprünglich von Gott gesetzte Volk zurück, das keine noch so lange Zeit dauernde Fremdherrschaft zu zerstören vermocht hat. Ein Volk kann nicht durch menschliche Gewalt vernichtet werden, da es durch einen Schöpfungsakt des Göttlichen entstanden ist. Es wird nicht durch vertragliche Übereinkunft zusammengehalten, sondern durch die Kräfte der Einheit, vor allem durch die Liebe. Solange sie herrscht, vermag Hyperion sein Volk von Sieg zu Sieg zu führen; im Augenblick, da die Einzelnen das Gesamte aus persönlicher Habgier vergessen, fällt die Einheit des Volkes auseinander, die Griechen schlagen sich wieder in Bruderkämpfen und werden die Beute fremder Eindringlinge. Die Hellenen vermochten sich nie zu einem gesamtgriechischen Volk zu gestalten, sondern bildeten lediglich Schicksalsgemeinschaften in Athen und Sparta. Aber nur Athen bildete sich zu einer eigentlichen Nation heran, indem es sich bedingungslos dem Göttlichen öffnete; die Spartaner blieben eine organisierte Masse ohne Inhalt und notwendige Form.

Eitel sonnt sich Empedokles als selbstgenügsamer Held im strahlenden Licht der Götter und fragt nicht nach den Leiden und Nöten der Menschen, bis er auch im Volk ein Werk des Himmels erkennt. Da nähert er sich ihm und findet in seinem engen

Raum seine eigene Aufgabe in der Hilfe für die Leidenden und Geknechteten. Aber als er versucht, die erstarrenden Gesetze der ungöttlichen Staatsreligion zu sprengen, erfährt er die Wankelmütigkeit der treulosen Menge. Er kann sich deren Glauben und Gefolgschaft nur sichern, indem er seine Sendung immer von neuem durch Wundertaten beweist. Er siegt über den machtgierigen Priester Hermokrates, weil er übermenschlich zu lieben weiß und sich von der Liebe der gläubigen Menschen getragen glaubt. Dadurch ist ihm eine ungeheure Macht über die Irdischen gegeben, die ihn verführt, sich selbst einen Gott zu nennen. Das Volk jubelt der frevelhaften Selbstvergöttlichung zu und glaubt stärker noch an die Sendung des Göttergleichen. Doch in Empedokles wächst die ungeheure Schuld, in die er sich durch seine Anmaßung gestürzt hat und er zieht sich zurück. Diesen Augenblick der Schwäche benützt Hermokrates, um das Volk gegen den vor Gott Schuldigen aufzuwiegeln und wieder unter das alte starre Gesetz zu zwingen. Der Priester weiß, wie verwundbar die «Göttersöhne», wie leicht zerstörbar die «Zärtlichen» sind. Er kämpft gegen Empedokles mit denselben Worten, mit denen dieser sich einst gegen die Willkürgesetze des Staates aufgelehnt hat und klagt den Göttergleichen der «tyrannischen Begierde» an. Empedokles, der einst «wie ein Zauberer die Menge[2]» zu leiten verstanden hat, zerbricht an dem furchtbaren Haß, den Hermokrates im Volk schürt. Maßlose Wut ergreift die treulose Menge, die sich verführt und enttäuscht glaubt, sie vergißt alle früheren Liebesbande und schleudert gegen den Wehrlosen den Fluch der Verbannung[3].

Schwer nur erträgt Empedokles die Einsamkeit, da ihn die Liebe der Menschen verwöhnt hat. In der Verbannung erkennt er, daß er mit dem Volk nie in einer wirklichen Gemeinschaft verbunden gewesen ist. Er hat über der Menge gethront und sie beherrscht, doch «die Menschen menschlich nie geliebt . . . darum begegneten auch menschlich mir sie nicht[4]». Empedokles blieb ein Einsamer in den jubelnden Massen, die er beglückte; er erhielt wenig von der Fülle der Liebe zurück, die er austeilte. Doch das Volk kann ohne den Ausgestoßenen nicht leben, denn einmal hat es die Götterkraft der Liebe erfahren und will sie nicht mehr ent-

behren. «O lieb' uns wider[5]», ruft die verlassene Menge dem Zurückgeholten zu. Aber der Göttergleiche darf nicht mehr unter den Menschen bleiben, da das Volk an den Führer, der eine Schwäche gezeigt hat, nicht mehr glauben würde. Durch die Rückkehr zu seinem einstigen Führer hat das Volk aber bewiesen, daß es trotz Hermokrates nach den ewigen Werten verlangt, die Empedokles verkündet hat. Sein Tod soll ihm die endgültige Richtung weisen, damit es in der Vereinigung des Großen mit der Natur den Ursprung alles Irdischen im Göttlichen erkennt und sich nicht wieder von frevlerischer Selbstbegeisterung ergreifen läßt und zur Menge wird, mit der jeder Machthungrige nach Belieben schalten kann. Durch seinen Tod verwandelt Empedokles die bisher nur durch die Gesetze des Hermokrates zusammengehaltenen Menschen in die Gemeinschaft eines wirklichen Volkes.

Das Volk ist für Hölderlin in der Spätzeit eine durch die lebendigen Kräfte der Einheit gebundene Gemeinschaft von Menschen, die unter demselben Himmelsstrich wohnen und die gleiche Sprache reden, die jedoch alle ihre Besonderheiten lediglich als Form, an die alles Sichtbare gebunden ist, hinnehmen. Das Volk soll seine Eigenart kennen, um die ihm gemäße Gestalt zu finden und fähig zu werden, reines Gefäß des Göttlichen zu sein, wie es die Athener zu bilden vermochten. Hölderlin ruft die Deutschen auf, daß sie sich an den Griechen ein Beispiel nehmen sollen, wie ein Volk sich formt im Verlaufe der Geschichte durch den eigenen nationalen Willen zur historischen Leistung. Germanien muß die Interessengemeinschaft der ehrgeizigen Fürsten in eine wirkliche Gemeinschaft des deutschen Volkes umformen, welche fähig wird, Gottes Aufgabe zu erfüllen und nicht wie bisher in Ohnmacht zu verharren gezwungen ist. In dieser Aufforderung zur geschichtlichen Leistung durch die Schaffung einer eigenen Form zeigt sich bei Hölderlin wie bei Hegel ein unlösbarer Widerspruch, indem das Volk einerseits von Gott gesetzt wird und seinen Ursprung nicht kennt, also ein Gegebenes ist, anderseits aber die Aufgabe erhält, sich zu bilden und sich selbst die endgültige Gestalt zu geben. Der Widerspruch wird von Hölderlin nicht mehr aufgehoben.

Die Jahre der Völker kennen wir nicht, denn Gott bestimmt

ihren Anfang und ihr Ende und gibt ihnen meist zur Zeit ihrer Gründung einen überragenden Menschen, einen Helden, der Richtung und Ziel erkennt. Immer wieder steigen aus dem All-Einen neue Völker auf, andere versinken; Geschichte wird so zur Geschichte der auserwählten Völker. In ihr treffen sich die gegenwärtigen, die einstigen und die kommenden Geschlechter und bilden zusammen eine überzeitliche Gemeinschaft, welche mit dem Tod der einzelnen Glieder nicht endet, sondern erst aufhört, wenn es das Schicksal bestimmt. Anfang, Lebensdauer und Ende eines Volkes ergeben den bei allen Nationen immer wiederkehrenden rhythmischen Dreiklang der Geschichte: «Von Kinderharmonie sind einst die Völker ausgegangen, die Harmonie der Geister wird der Anfang einer neuen Weltgeschichte seyn[6].» Die Hilfe, deren die Völker auf diesem Wege zu ihrer Entfaltung von Anfang an bedürfen, kommt nicht nur von den Helden, sondern auch von den Dichtern: «Meist haben sich Dichter zu Anfang oder zu Ende einer Weltperiode gebildet. Mit Gesang steigen die Völker aus dem Himmel ihrer Kindheit ins thätige Leben, ins Land der Cultur. Mit Gesang kehren sie von da zurük ins ursprüngliche Leben[7].» Diese für uns geschichtlich sichtbaren Völker sind nicht nur politische Gebilde mit einem irdischen Schicksal, sondern sie werden von einem übermenschlichen Willen her in ihrem Weg geleitet und erhalten dadurch auch eine über den irdischen Raum hinausreichende Bedeutung. In ihnen vollzieht sich das Schicksal des aus dem Zustand der Vollkommenheit herausgeschleuderten Menschen, der nicht ruht, bis er wieder in das Göttliche eingehen kann.

Volk ist in seiner letzten Ausprägung und Vollkommenheit bei Hölderlin immer ein in sich geschlossener und geformter Teil der allumfassenden Einheit, dessen Realisierung im irdischen Bereich einen Willensakt Gottes bedeutet, sich als Volksgeist in der Geschichte durchsetzt. Der Volksgeist ist sowohl eine von Gott eingesetzte formende Kraft, wie auch ein von der Gemeinde Geformtes, Bildner und Gebildetes in Einem, gleich wie der Held Schöpfer und durch die Gemeinschaft Geschaffener, Tragender und Getragener eines Volkes ist, wobei Schenken und Empfangen ewig wechseln. Wohl schöpft Gott durch seinen Willen das Volk, aber dieses muß seinerseits den Weg zum Göttlichen, zur Natur

zurück finden. Die Athener bildeten sich in der Antike in diesem letzten Sinne zum Volk, zur göttlichen Gemeinde, die gleich dem Helden berechtigt ist, gültig von Gott zu reden und so zu «Gottes Stimme» zu werden. Und doch fehlte der Antike noch die entscheidende göttliche Gestalt: Christus. Er bannte erst die Angst vor der Einsamkeit, unter der alle Menschen des Altertums gelitten haben, und fügte das Volk einem Strome gleich zusammen, der Gott dient indem er fließt, und schließlich einmündet in die gewaltige Einheit des Ozeans. Wie Empedokles erfaßt die durch Christus dem Göttlichen geöffneten Völker die Sehnsucht, den irdischen Tod zu finden, um im All-Einen unterzugehen. Dieses Verlangen zerreißt die Einheit des Volkes wieder, wie es den Einzelnen nicht ruhen läßt, indem das Volk seine eigentümliche Form finden muß, um wie alles Irdische vor Gott sie wieder zu verlieren.

Die Erziehung.

Als junger Hofmeister versuchte Hölderlin mit peinlicher Gewissenhaftigkeit die Erziehungslehre, wie er sie aus Rousseaus «Emile» gläubig übernommen hatte, in die Praxis umzusetzen. «Meinen Zögling zum Menschen zu bilden, das war und ist mein Zweck», schrieb er an Schiller und bedauerte, daß sein Schüler nicht mehr «im schuldlosen Naturzustand» lebte, sondern dem «Einfluß der Gesellschaft[1]» schon teilweise unterlegen war. Er wollte das Kind zur Vernunft und sittlichen Freiheit erziehen, indem er ihm als väterlicher Freund Ratschläge erteilte, die keinerlei Zwang enthielten. Anfangs hatte er mit dieser Methode scheinbar Erfolg, aber bald verfiel der Knabe einer schlimmen Verstocktheit, die nicht mehr aufzulockern war. «Ich sah, wie sich das Kind mit jedem Tag mer verdarb, und konnte nicht helfen, wahrscheinlich hätt' es auch ein vollkommenerer Erzieher nicht gekonnt[2].» Wir müssen annehmen, daß sich das Kind Selbstreizungen hingab, die Hölderlin gemäß Rousseaus Forderung der Keuschheit bis zum zwanzigsten Lebensjahr mit allen Mitteln bekämpfen will. Der junge Lehrer konnte es sich nicht erklären, wieso das Kind, das doch von Natur aus gut ist, von sich aus, ohne verführt worden zu

sein, zu derart unsittlichen Handlungen kam. Die übertriebene Forderung der geschlechtlichen Reinheit und das immer sicherere Bewußtsein, als Erzieher nicht zu taugen, versetzten Hölderlin allmählich in einen Zustand unerträglicher Spannung, welche die kluge Majorin von Kalb durch die ehrenvolle Entlassung des Hauslehrers löste.

Auch nach diesem Mißerfolg zweifelte Hölderlin nicht an der Richtigkeit von Rousseaus Methode, aber er entfernte sich unmerklich von ihr und verlangte bald eine stärkere Beeinflussung des Kindes durch den Erzieher, der nicht als bloßer Helfer, sondern als Führer aufzutreten hat. Das Kind soll nicht mehr einfach seiner eigenen Entfaltung überlassen bleiben, sondern zu einem Menschen erzogen werden, der mit allen Kräften für ein kommendes besseres Reich einsteht. Sorgfältig verteilt und abgewogen sollte der Unterrichtsstoff dem Kinde zugeführt und alles nur verstandesmäßig Erfaßbare weggelassen werden. Lehnte Rousseau noch jede Anwendung von Zwang in der Kindererziehung ab, so schreibt Hölderlin: «Zwang würde ich nur da gebrauchen, wo ihn das Vernunftrecht überall behaupten muß, wo der Mensch sich selbst oder andern unerlaubt Gewalt antun muß.» Die Frage der Bestrafung des Kindes führt Hölderlin zu einer kurzen, leider nicht näher ausgeführten Auseinandersetzung mit Kant, worin der Dichter einwendet, daß der kategorische Imperativ der Pflicht nicht als Begründung der Strafe gelten kann. Denn das Kind als primär unschuldiges Wesen erkennt die bösen Handlungen erst an den schlimmen Folgen und kann daher die Strafwürdigkeit seines Tuns nicht früher wissen. Es darf auf alle Fälle nicht für ein Gesetz bestraft werden, das es nicht kannte, weil sonst in ihm das Gefühl entsteht, Unrecht erlitten zu haben.

Unter dem Einfluß Fichtes auf Hölderlin straffte sich die passive Haltung des Erziehers, die der Hofmeister in Waltershausen einzunehmen sich bemüht hatte. Denn auch Fichte überläßt das Kind nicht dem Walten der Natur, sondern zeigt ihm, wie es den Widerstand seiner Umwelt überwinden lernt, um zur höchstmöglichen Sittlichkeit zu gelangen. Das Ethos, das den Erzieher erfüllen muß, wird getragen von der Verantwortung gegenüber der gesamten Menschheit.

Schillers Glauben an die Möglichkeit der ästhetischen Erziehung wird von Hölderlin nur kurze Zeit geteilt, denn er lehnt die Voraussetzung hiezu, die Annahme der Schönheit als einer absoluten Größe ab, da das im Schönen sich offenbarende Göttliche innerhalb der Erscheinungswelt dem Gestaltwandel unterliegt und die jeweilige Form keine absolute Gültigkeit beanspruchen darf, wonach der Erzieher sich richten könnte. Gleichwohl anerkennt Hölderlin die Wichtigkeit des Ästhetischen als Mittel der Erziehung und wird im Hyperion nicht müde, immer wieder auf die Schönheiten in Natur und Kultur und deren bildenden Wert hinzuweisen. In Jena erfuhr Hölderlin die Bestärkung seines Glaubens an die Erziehbarkeit des Menschen und an das Ethos des Lehrers, welches die führenden Geister seit der Aufklärung erfüllte. Durch Rousseau, Pestalozzi und Fichte wurde die Erziehung zur edelsten nationalen Aufgabe und höchsten menschlichen Pflicht, der sich Hölderlin trotz seiner Mißerfolge immer wieder mit Begeisterung hingab.

Im Hyperion finden sich die wesentlichen Elemente der Erziehungslehren von Rousseau, Fichte und Schiller wieder. Das Kind «ist ganz, was es ist, und darum ist es so schön. Der Zwang des Gesezes und des Schiksaals belastet es nicht, im Kind' ist Freiheit allein[3]». Darum wünscht Hyperion: «Laßt den Menschen spät erst wissen, daß es Menschen, daß es irgend etwas außer ihm giebt, denn nur so wird er Mensch[4].» Die Spartaner bedienten sich ihren Kindern gegenüber der brutalen Gewalt und zerstörten auf diese Weise die edelsten Anlagen. Aber Hyperion fühlte sich nicht nur zum Lehrer einzelner Menschen, sondern zum Erzieher des ganzen Volkes berufen. Unter dem Einfluß Diotimas war er entschlossen, das Volk erst zu erziehen und nachher den Befreiungskampf zu beginnen. Alabanda aber wollte zuerst die politische Freiheit erstreiten und nachträglich mit der Bildung des Einzelnen einsetzen. Der Anblick der plündernden Horde zeigte den entsetzten Freunden, daß jedes Volk zum meuternden Pöbel wird, wenn es die Waffe in die Hand bekommt, bevor es zum Soldaten erzogen ist. Durch schweres Leiden weise geworden, beschloß Hyperion am Ende, gemäß Diotimas einstigem Wunsch, in dreijähriger Lehrzeit die Welt zu durchwandern, um später durch

die Erfahrung gereift das Werk der Erziehung auf neuer Basis wieder aufnehmen zu können.

Im Empedokles gab Hölderlin seinem Glauben an die Bildungsfähigkeit des Volkes Ausdruck. Die Frage der Methode wurde unwichtig, da sie für den begabten Erzieher aus der Eigenart der ihm anvertrauten Menschen sich von selbst ergibt. Empedokles kennt kein starres Schema der theoretischen Pädagogik, sondern führt seine Gläubigen instinktiv nach unsichtbaren Gesetzen. Er handelt auftragsgemäß nach dem Willen Gottes und versucht die Menschen durch die Liebe zu führen, die Lehrer und Schüler verbindet. Schon Hyperion hat zum Zwecke der Volkserziehung die Schönheiten der Natur als Formen des Göttlichen gezeigt; Empedokles aber wagt vom reinen Göttlichen zu reden und die Kunde davon zum Inhalt aller Erziehung zu machen. Das in der Person des Helden von Gott aufgesuchte Volk braucht um seine Entfaltung oder seine politische Freiheit nicht bange zu sein, weil die Führenden als Erzieher der Nation vom richtigen Geist erfüllt sind. Die Grundlagen der geistigen und politischen Bildung, die Empedokles gegeben hat, überdauern den Schöpfer und bilden fortan das Fundament einer lebendigen Kultur, die sich von einer Generation auf die andere überträgt.

Rousseau und der frühe Fichte glaubten, daß erst durch eine nationale Erziehung, die ihre Lehrsätze vom Gesamtwillen her diktiert erhält, ein Volk aus anfänglich gleichgearteten, neutralen Menschen gebildet wird. Für Hölderlin dagegen ist das Volk primär vorhanden als ein von Gott gesetztes Besonderes; die Erziehung kann daher höchstens dazu dienen, die nationale Eigenart und das Antinationelle bewußt zu machen, niemals aber erst nachträglich das Völkische selbst zu bilden. Diese nationale Erziehung legt Hölderlin ausschließlich in die Hände der Dichter, die den «Übergang aus der Natur zur Bildung» zu vollziehen haben. Gleich den überragenden Gestalten Hyperion und Empedokles sollen die Dichter die Menschen von Stufe zu Stufe führen, auch wenn sie dies niemals in der vollendeten Weise eines reinen, gotterfüllten Helden zu tun vermögen. Schon der junge Magister freute sich, wenn er mit Hilfe der sonntäglichen Predigten auf das Volk Einfluß gewann, aber er sträubte sich von Anfang an, die starren

kirchlichen und staatlichen Vorschriften einzuhalten und die traditionellen Methoden anzuwenden. «Ich gehe schon lange mit dem Ideal einer Volkserziehung um[5].» Da Hölderlin jedoch einsehen mußte, daß sich die Vorschriften der kirchlichen Ordnung nicht umstürzen ließen, verzichtete er zeitlebens auf eine Anstellung als Pfarrer an einer württembergischen Gemeinde.

Hölderlin fordert die Erziehung des Einzelnen und des Volkes nicht um menschlicher Wünsche und Interessen willen wie Rousseau und Fichte, auch nicht lediglich für die klassische Bildung und den harmonischen Ausgleich der Gegensätze wie Goethe und Schiller, sondern allein wegen der Bereitstellung der Menschen für Gott. Zu diesem Ziel führt aber nicht nur eine einzige Methode; der herumgetriebene Hofmeister hatte selbst erfahren, daß auch eine hervorragende theoretische Lehre sich nur schwer in die Praxis umsetzen läßt. Hölderlin befreite sich daher im Verlaufe seiner Erziehertätigkeit immer mehr von Rousseau und Fichte und brachte selbst Vorschläge für die Praxis, bei deren Durchführung er jedoch meist scheiterte, da er nicht zum Lehrer geboren war[6]. Er legte seinem ganzen Wesen nach das Hauptgewicht auf die geistige Erziehung und schlug deshalb vor allem «politische und philosophische Lektüre» vor, wie er sich überhaupt für die Ausbreitung der guten Literatur einsetzte. Er selbst versuchte die Gründung einer Zeitschrift «Iduna», mit deren Hilfe er auf weite Kreise Einfluß zu gewinnen hoffte. Erst in den letzten Bruchstücken wird noch angedeutet, daß der Weg aller Erziehung der abendländischen Völker über Christus gehen muß.

Die Gemeinschaft.

« . . . Gut ist es, an andere sich
zu halten. Denn Keiner trägt das Leben allein[1].»

Die Opposition der jungen Tübinger Generation gegen Kirche, Staat und Familie führte zum Zusammenschluß der Unterdrückten, die jedoch nicht in erster Linie nach persönlicher Freiheit verlangten, wie sie der Westen verkündete, sondern neue, tiefer reichende Bindungen suchten. Sie glaubten, in Freundschaftsbünden den

Grund zu einer kommenden Gemeinschaft der Liebe, die alle Menschen umfassen sollte, zu legen. Im Gegensatz zu Rousseau und dem frühen Fichte begriffen die Tübinger den Einzelnen nicht als ein in sich abgeschlossenes Individuum, das unabhängig von andern in der Einsamkeit leben kann, sondern als Glied eines größern irdischen und überirdischen Ganzen. Der Mensch ist für Hölderlin, auch wenn dies erst später deutlich ausgesprochen wird, primär ein gesellschaftliches Wesen, das nur in der Zusammenarbeit mit andern sich selbst in seiner besondern Art erkennt und dadurch allein Kulturwerte zu schaffen vermag. Eine Isolierung gelingt nur, solange der Einsame noch von der nachhaltenden Kraft einer früheren Gemeinschaft zehrt, oder in der Stille für eine kommende Menschheit arbeitet. Auch das Werk eines Einsiedlers ist immer für andere Menschen bestimmt und wird, sofern es Bestand haben soll, niemals um seiner selbst willen geschaffen. Infolge ihres gesellschaftlichen Wesens fühlen sich die Menschen immer wieder zueinander hingezogen und suchen nach neuen Formen des Zusammenlebens, die sich nach der jeweiligen geschichtlichen Situation und nach dem besondern Charakter der Völker richten.

Noch das Thaliafragment bleibt bei dem summenhaft zusammengesetzten Kollektiv der Rousseauschen Vertragsgesellschaft stehen und kennt tiefere Bindungen erst als Vereinigung zweier sich liebender Menschen. Melite, die im Einklang lebt mit der allumfassenden Natur, bewirkt gerade durch ihr Dasein in Hyperion den Aufbruch zur Tat, zugleich aber entfremdet sie sich ihn; die Gemeinschaft zwischen ihnen ist nun nicht mehr möglich. Hyperion sucht die Vollendung in andern Menschen, Melite aber trägt als Verkörperung von Harmonie und Schönheit die Vollendung in sich; so finden sich die beiden nicht, um eine Gemeinschaft zu bilden, deren Ziel immer das Reifen zur Vollendung hin ist. In der Endfassung des Romans stehen Hyperions Bünde mit Alabanda und Diotima unter dem Glauben an die allverbindende göttliche Natur und an die Gemeinschaftsfähigkeit und Gleichheit aller Menschen. Deshalb müssen sich Hyperion und Alabanda trennen, als sie ihre großen Verschiedenheiten erkennen. Später glaubt Hyperion, die ideale Gemeinschaft, die er mit Diotima erlebt hat,

lasse sich unverändert auf eine größere Masse übertragen und übersieht, daß der zum ewigen Handeln verpflichtete Krieger, wie ihn Alabanda wünscht, sich nicht mit dem nach harmonischer Vollendung strebenden Menschen verträgt. Hyperion beugt sich der menschlichen Gewalt, mißachtet den göttlichen Befehl und läßt so die zur Vaterlandsbefreiung aufgerufenen Soldaten zu einer streitenden Masse werden, die sich schließlich nur noch um die Beute schlägt. Der ideale Bund mit Diotima und die Kampfgemeinschaft des Volkes sind zerstört, doch Hyperion wird am Ende wieder ausgesandt, eine neue Lösung für die Aufgabe der Gemeinschaftsgründung zu finden.

In den beiden ersten Fassungen führt Empedokles noch harte Reden gegen das Volk und empfindet die Verbannung als Genugtuung. Später erst wendet er sich den leidenden Menschen zu und versucht, aus der göttlichen Natur schöpfend, die lebendige Gemeinschaft der Gottgläubigen zu gründen. Darin will er die «freien Menschen» mit Hilfe der Liebe zu einem Bund vereinigen, in welchem die Kräfte der Einheit ungehemmt strömen.

> « . . . wie auf schlanken Säulen, ruh
> Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben
> Und euern Bund bevest'ge das Gesez.
> . . . dann ladet euch . . .
> Das freie Volk zu seinen Festen ein . . .[2]»

Obwohl es Empedokles schließlich gelingt, die Menschen dem Göttlichen zu öffnen, so erkennt er doch, wie sich die einzelnen Teile im letzten Grunde immer fremd bleiben, wie «des Waldes Eichen», wo «keines kennt, so alt sie sind, das andre[3]». Auch die Menschen vermögen einander nur unvollkommen zu erfassen und stören sich in ihrem gemeinsamen Werk immer wieder durch die Unkenntnis des andern. Eine Gemeinschaft läßt sich daher nur gründen und erhalten, wenn die Beteiligten stets auf das Göttliche als den ewigen Urquell alles Seienden horchend der Gefahr entgehen, die Besonderheit eines Einzelnen oder eines Volkes zur untauglichen Grundlage einer Gemeinschaft machen zu wollen. Empedokles opfert sich dem Volk, damit es in seinem Tode Gott in unverhüllter Gestalt erleben und unter dem Eindruck dieses großen Geschehens zur G e m e i n d e werden kann.

Die Gemeinschaft ist von Gott eingesetzt und geleitet, zugleich aber wird sie von den Beteiligten in langer hingebender Arbeit gebildet und unterscheidet sich deutlich von andern nur «notdürftigen Beziehungen». In Griechenland war Bacchus der Gott der lebendigen Gemeinschaft, weil er die Gläubigen in Liebe zusammenführte und ihnen durch den Gesang das Göttliche rein vermittelte. Er schuf in den Menschen die «gemeinschaftliche Seele, die allgemein und jedem eigen ist», und die ein Volk allein befähigt, Kulturwerte zu schaffen. Schon Hamann sah in der Kunst das höchste Produkt des völkischen Gemeinschaftslebens; Herder übermittelte diesen Gedanken Hölderlin, noch ehe ihn Fichte aufgriff. Hölderlin kennt nach der Tübinger Zeit keine Dichtung mehr, die nur um ihrer selbst willen entstünde, sondern stellt sie ganz in den Dienst des Göttlichen und des Volkes, zwischen denen sie als Mittlerin auftritt. Unter ihrer Führung bildet sich die «ästhetische Kirche» als Vereinigung von Menschen, welche in der Kunst den unmittelbarsten Zeugen der göttlichen Einheit sehen. «Die Bestandtheile des Ideals überhaupt und ihre Verhältnisse philosophisch darstellen, würde schon schwer genug seyn, und die philosophische Darstellung des Ideals aller menschlichen Gesellschaft, der ästhetischen Kirche, dürfte vieleicht in der ganzen Ausführung noch schwerer seyn[4].» Wo aber schon die reine dichterische Darstellung auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt, wird jeder Versuch der praktischen Durchführung scheitern müssen. Die ästhetische Kirche könnte außerdem wie bei Schiller immer nur einen kleinen Teil von schönheitempfänglichen Menschen, niemals ein ganzes Volk umfassen und kommt daher als Gemeinschaftsform im irdischen Bereiche nicht in Frage.

Die Unlösbarkeit der menschlichen Aufgabe, die sich aus der Beschränktheit der Beauftragten ergibt, läßt jeden Einzelnen stets von neuem nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft fragen. Der Forschende erfährt sich als gesellschaftliches Wesen und bleibt ein Teil der vom Göttlichen geschaffenen Menschheit. Anderseits erhält jeder Einzelne seine individuelle Aufgabe, die er aber nur lösen kann, wenn eine Gemeinschaft ihm die nötige Kraft spendet. Die Gemeinschaft braucht die Gesamtheit der Teile, um zu leben und ihre Gesamtaufgabe zu

meistern. So besteht zwischen Individuum und Gemeinschaft ein dauerndes Geben und Nehmen von Kräften, die sich gegenseitig bedingen. Die eigentlich Gebende ist aber letztlich dennoch die Gemeinschaft, da sie allein die Kräfte der Einheit unmittelbar in sich wirken lassen und sie den Menschen weiterschenken kann. Ihre Überlegenheit und Macht zeigt sich darin, daß sie einen totalen Anspruch auf den Einzelnen erhebt und seinen vollen Dienst verlangt. Diesem Willen hat sich der Mensch nur so weit zu fügen, als ihm noch Raum gelassen wird für seine individuelle Aufgabe, die er nur verleugnen darf, wenn Gott ihn dazu beruft, sich wie Empedokles der Gemeinde zu opfern. Der Mensch ist fähig zur Gemeinschaft, weil er «sich wohl auch in die Lage des andern versezen, daß er die Sphäre des andern zu seiner eigenen Sphäre machen kann, daß es also dem einen natürlicher weise nicht so schwer fallen kann, die Empfindungsweise zu billigen von einem Göttlichen, die sich aus den besonderen Beziehungen bildet, in denen jeder mit der Welt steht[5]». Das Individuum ist infolge seiner Gemeinschaftsfähigkeit dazu bestimmt, sich mit andern zu gemeinsamem Erleben und gemeinsamer Arbeit zu verbinden. Gleichzeitig soll es sich aber als ein einmaliges Einzelwesen erkennen und seine eigene originale Form bilden. Individualität und Gemeinschaft sind beide dem Menschen als Ziele gesetzt. Sie stehen sich im irdischen Bereich entgegen und werden erst durch den Tod des Individuums ausgesöhnt.

Lange vor Tröltsch sieht Hölderlin, daß der auf die Spitze getriebene Individualismus, vor allem auch in den politischen Parteien, schließlich sich gegen den Einzelnen selbst richtet und ihn zerstört, oder in eine Zwangsgemeinschaft ausmündet als einzige Rettung. Jede Autonomieerklärung eines Menschen ist das lächerliche Unterfangen, sich selbst an Gottes Stelle zu setzen und jede Abhängigkeit zu leugnen. Schon Rousseau gerät bei seinem Staatsgründungsversuch im «Contrat social» in den Zwiespalt, daß er einerseits die Freiheit des Einzelnen garantieren möchte, anderseits aber durch das Aufrichten der die Allgemeinheit schützenden Schranken den Bewegungsraum des Menschen wieder einschränkt. Auch Fichte stellt schließlich den freien Menschen unter das Gebot des Staates und anerkennt damit das Primat des Ganzen vor den

Teilen. Für Hölderlin bringt der Widerspruch zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft am Ende seiner Entwicklung nicht mehr ein feindliches Gegenüberstehen von zwei unversöhnbaren Polen, sondern ein gegenseitiges Sichbefruchten. Die entstehenden Spannungen zwingen den Einzelnen, dauernd sich selbst zu sein und so in Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft sein Bestes zu geben, das wieder dem Ganzen zufließt. Der Teil braucht das «Alles», um sich selbst zu finden; die Gemeinschaft besteht nur, wenn Individuen sich finden, die durch ihre Polarität die lebendigen und lebensnotwendigen innern Spannungen schaffen. Gemeinschaft ist daher für Hölderlin nicht wie für die Romantiker, vornehmlich Novalis, eine völlige Auflösung des einzelnen Menschen in einem göttlichen All oder in der unendlichen Natur, sondern ein Verbundensein der Teile durch das gemeinsam sie erfüllende Göttliche, wobei sich der Einzelne selbst findet, indem er in der Auseinandersetzung mit andern Einzelnen in sich das Göttliche entdeckt[6].

Empedokles' Ablehnung der Krone hat nicht nur eine staatlich-politische Bedeutung, sondern klärt endgültig die Stellung des Helden gegenüber der Gemeinschaft. Der Heros wird nur noch berufen als Gründer einer Gemeinde und kann niemals deren Ziel sein, denn er muß zurücktreten, wenn seine Gründeraufgabe erfüllt ist. Der Große kann jedoch nie selbst in die menschliche Gemeinschaft eintreten, sondern steht als ewig Einzelner außerhalb seines Volkes, weil er sich mit den Kleinen nicht verträgt, an ihrem Haß zerbricht und von der Geschichte vergessen wird. Nur Christus, der die Versöhnung mit dem Göttlichen für alle Menschen endgültig vollzog, bleibt auch nach seinem gewaltsamen Tode Inhalt seiner Gemeinde und wirkt als verbindende Kraft über alle sprachlichen und nationalen Grenzen hinaus. Hölderlins Jugendglaube an die unsichtbare Kirche als die Vereinigung der vom lebendigen Göttlichen erfüllten Menschen bricht am Ende wieder durch. Im Mittelalter, das der Dichter zu spät entdeckt, sieht er seine Gemeinschaftsforderungen erfüllt. «Nun vergleiche aber jene Zeit und unsere, wo willst du eine Gemeinschaft finden? wo ist die Brüke, die so vieles Herrliche aus jenem Lande zu uns trüge? wo ist jener fromme, gewaltige Geist, der die Kirchen erbaut, die

Orden gegründet hat. Alles, wie aus einem Gusse? der von einem Mittelpuncte, welcher über die damalige Welt sich erhob, Alles unter seine Intelligenz und Glaubenskraft niederzwang?[7]» Aus der zum ewigen Bunde vereinigten Gotterfüllten spricht Gott als «Stimme des Volks» zur neuen Menschheit, die sich in der Gemeinde Christi gefunden hat. Den auserwählten Völkern wird die Gnade zuteil, diese Stimme zu hören, darnach zu handeln und im Gehorsam das Höchste, die endgültige Vereinigung mit Gott, zu erleben.

VATERLAND

Württemberg

Durch Schiller wurde Schwaben erst wieder zum allgemeinen deutschen Geistesleben emporgehoben, nachdem es mehr als ein Jahrhundert lang abgeschlossen seiner Eigenart gelebt hatte und in den Augen der Welt vielfach als entwicklungsunfähiger Kleinstaat galt. Er selbst fühlte sich seit seiner Flucht aus Stuttgart als Angehöriger Gesamtdeutschlands, das einen Beitrag zur Kultur nur leisten konnte, wenn es sich erst selbst zu einer geistigen Einheit fand und die engen Grenzen der einzelnen Gaue überwand. Trotz dieser bewußt gesamtdeutschen Haltung, die sich von der Begeisterung der Aufklärung für eine allumfassende Menschheit nährte, war Schillers Herkunft aus dem schwäbischen Raum schon den Zeitgenossen erkennbar und lenkte ihre Blicke auf das vergessene Württemberg. Die Heimat selbst pries Schiller bald nach seinem Bekanntwerden als den Herold des echten Schwabentums, eine Verehrung, die sich in manchen schwäbischen Kreisen bis heute erhalten hat. Die Generation Hölderlins sah in ihrem berühmten Landsmann weniger den Verkünder der württembergischen Eigenart als vielmehr den Geistesgewaltigen, welcher die drückende Enge des angestammten Raumes zu sprengen wagte und die Verbindung mit Deutschland und Europa herstellte. Trotzdem wurde das eigentümlich Schwäbische bei Schiller von Hölderlin als notwendige Form bejaht, deren Besonderheit ihren Wert innerhalb Württembergs Grenzen besitzt. Seine innere und äußere Geschlossenheit, die wir noch um 1800 auf fast allen Gebieten des staatlichen und geistigen Lebens antreffen, wirkte wohl oft als Enge, zwang ihnen aber anderseits eine Zucht auf, die sich später als eine weise geistige Disziplinierung erwies. Die Geschlossenheit war spürbar bis in den kleinen Kreis der Familie, die ihre flache

Lobpreisung durch die schwäbische Hauspoesie als trautes Heim erfuhr, darüber hinaus aber doch Bande zu knüpfen vermochte, die auch bei den Größten bis zum Ende wirksam blieben. Die Gebundenheit an Familie und engste Heimat ist auch bei Hölderlin, der in strengster schwäbischer Tradition aufwächst, immer zu spüren. Er bedarf einer großen Willensanstrengung, um wie Schiller seine innere Freiheit von den gegebenen Bindungen zu erzwingen, aber er besitzt Größe genug, um das Zurückgelassene nicht zu verachten und seinen Wert sich zu bewahren. Die Generation Hölderlins steigert die Liebe zur heimischen Landschaft, die von jeher den Schwaben eigen war, unter dem Einfluß Rousseaus zur höchsten Begeisterung und tiefsten Verehrung, die sich auch später noch in einer ehrfurchtvollen Haltung gegenüber dem Angestammten äußert. Die Tradition im Staatsleben zeigt sich im zähen Festhalten an den alten Freiheits-Privilegien, an einer seltenen Monarchen- und Staatstreue, endlich im festen Glauben an die eigene Art und Geschichte. Familie und Staat griffen in Württemberg lebendig ineinander, so daß der Monarch als gläubig verehrter oberster Landesherr in Zeiten äußerer Bedrohung immer wieder erfolgreich an Treue und Tradition appellieren konnte.

Hölderlins erste Gedichte schöpfen aus diesem begrenzten Raum der württembergischen Heimat. Der junge Dichter greift die Gestalten der heimatlichen Sage auf, besingt die Tugenden und edlen Sitten der Väter, preist den Mut als «deutsche Eigenschaft» und spottet selbstbewußt über das Ausland, das die «deutschen Biedersitten[1]» verachtet. Gleichzeitig erkennt er aber die Gefahr, die dem Land durch die Willkürherrschaft des Fürsten und durch die Gleichgültigkeit des Volkes gegenüber dem politischen Geschehen von Innen her drohte. Die Großen der Vorzeit beschwört er, das heutige Geschlecht zu «stählen», damit es wieder «Freiheit und Männermuth[2]» atmen könne. Noch glaubt er, die Heimat sei fähig, sich selbst zu helfen, wenn es ihr gelingt, sich auf ihre eigenen Kräfte zu besinnen und sie wirksam werden zu lassen. Doch der während der Tübinger Zeit immer drückender werdende Zwang verdrängt die positive Einstellung zeitweise und läßt die Schattenseiten des Landes stärker hervortreten, bis Hölderlin das «armselige Volk[3]» bitter kritisiert. Die jugendlichen Be-

geisterten finden für ihr Gemeinschaftsverlangen wenig Echo und stoßen auf starken Widerstand im despotisch regierten Staat und bei der gehorsamheischenden Kirche. Hegel, Schelling und Hölderlin entfliehen der Heimat, Neuffer und Magenau dagegen fühlen sich nach kurzer Oppositionszeit wohl in der Enge, weil sie nur im kleinen Bereich zur Geltung kommen. Hölderlins Kritik schläft nicht mehr ein, auch nachdem er in der Fremde sein Geburtsland wieder lieben gelernt hat. Er vermißt an den württembergischen Deputierten in Rastatt «Muth und Geist», wirft ihnen «Kleinheitssinn und Verlegenheit» vor und richtet sich gegen die falsch verstandene nationale Geschlossenheit, die zur Beschränktheit wird. Schon Schubart hatte die jungen Schwaben über die Landesgrenzen hinausgewiesen, da er sah, daß sich die häusliche Enge in politischen Entscheidungen schwer rächen mußte und auf geistigem Gebiet das Land im Vergleich zum Norden Deutschlands in Rückstand gebracht hatte. Er forderte daher das Herbeiziehen großer Geister anderer Länder und die systematische Erweiterung des Blickfeldes der jungen Generation. Hölderlins Kampf geht in ähnlicher Richtung. Seine Kritik entspringt nicht einer negativen Einstellung, sondern dem Willen, den engstirnigen Württembergern zu helfen, damit sie ihr «Wesen unendlich befreien», indem sie «einmal außerhalb den Grenzen von Gesellschaft und Land[4]» sehen[5].

Trotz der vielfach heftigen Kritik des Dichters an seiner Heimat und den vielen Demütigungen, die er später in ihr erleben muß, spüren wir immer wieder die starke Liebe zu Schwaben. «So manches unverdiente Laid mir angethan wurde in meinem Vaterlande, so nehm' ich an allem, was daher kommt, doch immer den wärmsten Anteil[6]». Aus der Fremde fragt Hölderlin nach «den Feldern seines Vaterlandes» und freut sich für «die guten Schwaben», wenn die Ernte einen «unendlichen Seegen[7]» bringt. Der in der Ferne Umherirrende lernt seine Heimat achten, ohne sich vom Heimweh verleiten zu lassen, die Schattenseiten seines Volkes zu leugnen. Immer brennender wird im Dichter das Verlangen, der Heimat zu dienen und ihr Glück und Freiheit zu bringen. Er fordert die Franzosen auf, in Württemberg einzumarschieren und die Ideale der Menschheit zu verwirklichen. Nach der Frankfurter Zeit sieht Hölderlin jedoch ein, daß jede mit Gewalt erzwungene «Be-

freiung» in Unfreiheit und Unterdrückung umschlägt. Die Liebe zur Heimat darf nicht zur bedingungslosen Bejahung aller erfolgversprechenden politischen Mittel führen, denn auch der Liebende ist an Maß und Kritik gebunden. Hölderlin ist zur Kritik berufen, weil er «eben in der Fremde lebt und leben muß bis seine eigene Not und äußere Umstände ihm erlauben, auch irgendwo einheimisch zu werden». Der im Ausland lebende Dichter erfährt, daß er in Frankfurt wohl eine vorübergehende Ruhestätte, niemals aber wie in Württemberg eine Heimat finden kann, die seiner wartet und ihn immer wieder liebend aufnimmt. «So viel darf ich gestehen, daß ich in meinem Leben nie so fest gewurzelt war ans Vaterland . . . Aber ich fühl' es, mir ist's besser, draußen zu seyn[8].» In der Fremde sehnt sich Hölderlin dauernd zurück nach Schwaben, lebt er aber in Württemberg, so kann er dennoch keine Ruhe finden, da ihn die engen Grenzen bedrücken, die er in der Fremde vergessen hatte. So wird der herumirrende Dichter dauernd zwischen Flucht und Heimkehr hin und her geworfen, zwischen der Sehnsucht nach der Ferne und der Sehnsucht nach der Heimat. Mögen ihn auch fremde Länder zeitweise stark fesseln und ihm zu Orten des Ausruhens werden, eine wirkliche Heimat findet er nur in Württemberg[9].

Die Schönheit der heimischen Landschaft, die Hölderlin in seiner Jugend unbewußt in sich aufgenommen hat, drängt erst in der Fremde zu begeistertem Gesang. Der Dichter zieht den Main hinauf, folgt dem Neckar nach Heidelberg und läßt die harmonische Stille der sanften Hügel und der raunenden Wälder auf sich einströmen. Die Natur der Heimat wird ihm zur Mutter, die ihn einst ausgesandt hat und die er bereit findet, ihn wieder aufzunehmen, nachdem er wie der verlorene Sohn vom Leben erfaßt und umhergeschleudert worden ist.

> «Und darum, daß sie dulden mit dir, mit dir
> Sich freuen, erziehst du, theures, die Deinen auch
> Und mahnst in Träumen, wenn sie ferne
> Schweifen und irren, die Ungetreuen[10].»

Württemberg, wie es Hölderlin nach 1798 sieht, weist über sich selbst hinaus als Teil der umfassenden Einheit und um-

schließt manches, was der Irrende in der Fremde angetroffen und schätzen gelernt hat. Trotzdem behält es seine Eigenart und wird nicht mehr in ein verschwommenes Allgemeines aufgelöst wie einst in Tübingen. Die Heimat verklärt sich schließlich zu einem geistigen Raum, ohne ihre Verwurzelung in der sichtbaren und unsichtbaren Natur zu verlieren.

Der württembergischen Enge stellte der Dichter den fließenden Strom des Lebens, wie es sich in den Alpen findet, entgegen und beschwor die Heimat, die Kraft des Lebendigen in sich wirken zu lassen. Er rühmte aber auch Schwabens Fähigkeit, den wilden Strom zu bändigen und in einen ruhenden See mit lieblichen Ufern zu verwandeln. Noch liegt das von der Geschichte kaum berührte Württemberg in dem dumpfen unschuldigen Schlaf des Kindes und die «schönen Thale des Nekars[11]» schlummern. Doch dahinter wartet die Kraft des Lebendigen, welche die nur vom Dichter geahnten Möglichkeiten des noch Ruhenden einmal aufwecken wird. Vertrieben von der Sonne des Südens und der kalten Nacht des Nordens erfährt der heimkehrende Wanderer in der Heimat die heilsame Ruhe und den Ausgleich aller Spannungen. Die harmonische schwäbische Natur läßt den Ermüdeten seine Leiden vergessen und schenkt ihm den lange ersehnten Frieden, der außerhalb der Heimat nicht zu finden war. Die Mutter Natur allein versteht den Suchenden, denn die Menschen, die immer in ihrer Enge und Abgeschlossenheit geblieben sind und alle Auswanderer feindselig betrachten, vermögen den Heimkehrenden nicht mehr zu verstehen.

«Und so bin ich allein. Du aber, über den Wolken,
Vater des Vaterlands! mächtiger Äther! und du,
Erd' und Licht! ihr einigen drei, die walten und lieben,
Ewige Götter! mit euch brechen die Bande mir nie[12].»

Die letzte Ruhe vermag aber die heimische Natur dem müden Wanderer erst zu schenken, als er Württemberg als Teil des Göttlichen, der ewigen Heimat und Zuflucht aller irrenden Menschen, erkennt. Der in der irdischen Heimat Ausruhende ruht nun in Gott.

Griechenland

Die Zeit Hölderlins empfing ihr Bild der Antike vornehmlich von Winckelmann. Er sah die Griechen als in der goldenen Lebensmitte wandelnde Menschen, deren seelische Harmonie und Körperschönheit durch eine großartige Landschaft und ein sonniges Klima geformt worden war. Da sich diese idealen Bedingungen an keinem andern Ort der Erde vorfinden, können die Hellenen nicht allgemeingültiges Vorbild werden, sondern sie sind eine einmalige geschichtliche Erscheinung. Goethe und Schiller übernahmen das idealisierte Bild des griechischen Menschen und sahen in ihm die Verkörperung der klassischen Haltung, welche die Realisierung der höchsten menschlichen Möglichkeiten erlaubt. Sie lehnten jeden Versuch, die Griechen in ihrer menschlichen Not und Zerrissenheit darzustellen, mit Schroffheit ab, wie Hölderlin es später erfahren mußte. Wie für Winckelmann ist Griechenland auch für unsern jungen Dichter zunächst das «Vaterland der schönen Künste[1]», das aber nicht nur den musischen Menschen anzieht, sondern auch den «politischen Historiker», denn es zeigt sich, «welch einen großen Einfluß die Kunst auf den National-Geist der Griechen hatte, wie der Gesezgeber, die Volkslehrer, die Feldherrn, die Priester aus ihren vergötterten Dichtern schöpften, wie sie die unsterblichen Werke ihrer Bildner für Religion und Staat benuzten[2]». Weil die Griechen die Dichtung als oberste Instanz anerkannten, vermochten sie über die Kultur des Orients, die mitten in ihrer Entwicklung stecken geblieben war und auf allen Gebieten nur fragmentarischen Charakter zeigte, zu siegen. «Der Orientalismus neigt sich mehr zum wunderbaren und abentheuerlichen; der griechische Genius verschönert, versinnlicht», er gibt «seinen Göttern körperliche Schönheit . . . fröliche Laune, gemischt mit männlichem Ernst . . . ließ sie um der Schönheit willen zur Erde niedersteigen . . . So wurden seine Heroen Götter Söhne, und so entstanden die Mythen . . . Überall war Freiheit, froher Heldenmuth, sinnliche Schönheit, und Bewußtseyn derselben[3].»

Homer schöpfte aus den Ereignissen des trojanischen Krieges mit großer «Empfänglichkeit für das Schöne und Erhabene . . .

Das Menschliche und Nationelle seiner Gesänge scheint eine der Hauptursachen gewesen zu sein, warum er den Griechen ihr Alles ward, warum ihn Staatsmann und Feldherr, Künstler und Philosoph studirte[4]». Die homerische Welt wurde am reinsten in Athen verwirklicht, wo «die schöne Künste eine Vollkommenheit und eine Manigfaltigkeit» erreichten, «wie unter keinem Volke der Vor- und Nachwelt[5]». Solon gab die Gesetze der Freiheit und ermöglichte dadurch die gewaltige Entfaltung des attischen Geistes. Später versuchten Tyrannen sie wieder zu beschränken, indem sie «die Aufmerksamkeit des Volks» durch üble Tendenzdichtung «von seiner politischen Lage abzuloken[6]» versuchten. Erst nachdem die unrechtmäßigen Herrscher vertrieben worden waren, stieg Athen zu einer neuen Blüte der Kultur empor. «Nun erst fühlte der Athener seine Kraft ganz . . . die Kunst that gewaltige Fortschritte[7].» Nach dem großartigen Sieg über die Perser entspann sich zwischen den einzelnen griechischen Völkern ein Wettstreit um die kulturelle Führerstellung. Die eigentliche nationale Kunstform erreichten die Hellenen im Trauerspiel, in dem «Religion, Feste, Freiheit, Lebhaftigkeit und Ernst[8]» vereinigt wurden. Perikles und Sophokles traten auf und wurden wie einst Aeschylus vergöttert; überragende Gestalten schufen gewaltige Kunstwerke; die Zahl der Künstler und Philosophen vermehrte sich ins Ungeahnte. Pindar erreichte die oberste Stufe mit seinen Hymnen, in denen er die «Kürze der Darstellung des Epos und die Leidenschaft des Trauerspiels vereinigt hat[9]». Aber diese höchste Kunst trug den Todeskeim in sich, sank bald «zur Nachahmung» herab und «erstarb nach und nach[10]», weil die Künstler das göttliche Geschehen nicht mehr zu fassen und zu formen vermochten. Heute finden wir in Attika nur noch Ruinen, auf denen wenige Eingeweihte um das Untergegangene trauern, ohne es wieder erwecken zu können[11].

Hölderlin wagte lange nicht an dem idealisierten Griechenbild, das ihm die Klassiker überlieferten, zu zweifeln. Die erste Kritik kam von Hemsterhuis, der den Untergang der Hellenen aus gewissen völkischen Charaktereigenschaften zu erklären versuchte. Als erster brachte er die Rede auf das Orientalische, zweifelte an der Lebensharmonie der Athener und nannte die Griechen

«eine närrische Zusammensetzung von asiatischem Stolz und christlicher Demuth». Dem Östlich-Feurigen schrieb er es zu, daß sich die Griechen selbst zerstörten und keine Vollkommenheit erreichen konnten. An dieser Stelle setzt Hölderlin gegen Ende der Frankfurter Zeit ein. Die Geschichte des griechischen Volkes erscheint ihm nun nicht mehr wie eine unverschuldete Tragödie, welche die Trauer der nachfolgenden Geschlechter verdient, sondern als eine notwendige Entwicklung, die sich bei andern Nationen in ähnlicher Weise vollzieht. Der Archipelagus schildert den Weg des griechischen Volkes von der unschuldigen Vollkommenheit im Zeitalter der Kindheit durch das Chaos der Zeitgeschichte bis zur neuen Vollkommenheit am Ende seiner Entwicklung. Das Machtvolk der Perser zerschlug als Feind alles Geistigen die selige Einheit, in welcher die Griechen einst gelebt hatten. Als sich die Angegriffenen schon verloren glaubten, fühlten sie plötzlich ihre uralte Kraft in sich und siegten in einer fürchterlichen Schlacht. Aber dem Sieg folgte nicht der Jubel des Triumphators, sondern eine tiefe Trauer, denn er brachte zugleich auch das Ende des harmonischen Zustandes; die Heimat war verwüstet, das Volk ermüdet. Da gelang es, auf den Trümmern den neuen Bund zu gründen, und die Stadt Athen wuchs herrlicher als je zuvor heran als «des Genius Werk[12]», an dessen Bau die Götter mithalfen. Die Menschen erfüllte die Gewißheit eines kommenden Reiches, in dem «der Liebe seegnender Othem» zu spüren sei und das Volk sich vereine in festlichen Spielen «zur Ehre des Gottes», «denn voll göttlichen Sinns ist alles Leben geworden[13]».

Der Zustand der ersten Vollkommenheit der Griechen, der in sich schon die Möglichkeit der spätern Entfaltung trug, entstand nicht durch einen menschlichen Willen oder durch eine kollektive Leistung, sondern war ein Geschenk des Göttlichen und daher weder als Ganzes noch aus einzelnen Elementen zu erklären. «Einer sagte, das K l i m a hat es gemacht; der andere: die Kunst und Philosophie; der dritte: Religion und Staatsform. Athenische Kunst und Religion, und Philosophie und Staatsform . . . sind Blüthen und Früchte des Baums, nicht Boden und Wurzel. Ihr nehmt die Wirkungen für die Ursache. Wer aber mir sagt, das Klima habe dies alles gebildet, der denke, daß auch wir darinn

noch leben[14].» Der primäre Zustand der Vollkommenheit bleibt für uns Menschen ein Rätsel und kann nur unvollständig aus der Geschichte rekonstruiert werden. Von den Griechen ist überliefert: «Kein Eroberer schwächt sie, kein Kriegsglük berauscht sie, kein fremder Götterdienst betäubt sie, keine eilfertige Weisheit treibt sie zu unzeitiger Reife. Sich selbst überlassen, wie der werdende Diamant, ist ihre Kindheit . . .[15]. Kein außerordentlich Schiksaal erzeugt den Menschen. Groß und kolossalisch sind die Söhne einer solchen Mutter[16]». «Die Erde verzärtelte, berauschte sie nicht mit Liebkosungen und übergütigen Gaben . . . Hiezu kam die wundergroße That des Theseus, die freiwillige Beschränkung seiner eigenen königlichen Gewalt . . . daß die Athener so frei von gewaltsamem Einfluß aller Art, so recht bei mittelmäßiger Kost aufwuchsen, das hat sie so vortrefflich gemacht.» Land und Volk als eine Einheit sind in gleicher Weise vom Göttlichen gesetzt, das Land als Raum, das Volk als handelnder Träger der göttlichen Aufgabe. Die Historiker dürfen die beiden Teile nicht in ein Ursache-Wirkung-Verhältnis bringen, wie es Winckelmann tat, zu dem sich Hölderlin bewußt in Opposition setzte, weil «die Resultate [seiner] Studien . . . ziemlich von andern . . . verschieden» sind[17].

Seit Frankfurt versuchte Hölderlin das wahre griechische Wesen, wie es sich am reinsten in der Dichtung zeigt, entgegen den Anschauungen der Klassiker Goethe und Schiller den Deutschen aufzudecken. «Ich hoffe, die griechische Kunst, die uns fremd ist, durch Nationalkonvenienz und Fehler, mit denen sie sich immer herumbeholfen hat, dadurch lebendiger, als gewöhnlich, dem Publikum darzustellen, daß ich das Orientalische, das sie verläugnet hat, mehr heraushebe und ihren Kunstfehler, wo er vorkommt, verbessere[18].» Hellas wird zum geistigen Brennpunkt der antiken Welt als Mitte zwischen dem Abendland und dem Orient. In den Griechen treffen sich das morgenländische apollinische Feuer und die berechnende Nüchternheit des Westens. Am reinsten gelang die Synthese den Athenern während ihrer Blütezeit. Sparta ergab sich allzusehr dem Östlichen und wurde zu einer dauernden Aktivität getrieben, die im tiefsten sinnlos

war, weil sie sich nur auf sich selbst richtete und den kämpfenden Menschen zum Gladiatoren degradierte. Die Abgrenzung der Griechen von den ihnen verwandten Asiaten zeigte sich deutlich aus der Art, wie Homer die sich bekämpfenden Völker während des trojanischen Krieges beschreibt. «Er ein Grieche, der den Ruhm griechischer Helden verewigen wollte, war zugleich ein Asiat, ein Jonier, ein Mensch[19]», der als großer Dichter die Objektivität besaß, dem Feinde gerecht zu werden. Er schilderte der Trojaner «zarteres Gemüth, die größere Weichlichkeit ihres Klima, ihre Familienneigungen, ihre Künste, ihr Wohlbehagen zu Friedenszeiten». «Sie, eine Versammlung Asiatischer, weicherer Völker, an die laut-weinende Trauerklage mehr noch gewöhnt» . . . «als die härtern Griechen, die der angreifende Teil waren[20].» Trotz furchtbaren Schlachten spüren die kämpfenden Völker ihre Verwandtschaft, denn sie entstammen beide der großen Mutter Asien, von der als der Urträgerin aller Kultur die Menschen einst ausgingen. Die Zurückgebliebenen wurden in ihren Armen verwöhnt und verweichlichten, die Griechen aber strebten weg von ihrem Ursprung, um das Höchste zu erreichen. Aber Übermut erfaßte sie in den Zeiten des Wohlstandes, sie verlachten die Götter und wollten selbst Unerreichbares bezwingen. «Und was allgemeiner Grund vom Untergang aller Völker war, nemlich, daß ihre Originalität, ihre eigene lebendige Natur erlag . . . unter dem Luxus, den ihre Väter hervorgebracht hatten[21].» Das Bildungsverlangen und der Wille zur Gestaltung des eigenen Inhalts sowie zur geschichtlichen Leistung ließen nach, und Athen vergaß seine Aufgabe als Mittlerin zwischen Osten und Westen.

« . . . Dabei ward aber
Das Vaterländische von ihnen
Versäumet und erbärmlich gieng
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde[22].»

Nach einem von Hölderlin erzählten Mythos haben sich Griechen und Germanen am Unterlauf der Donau einst getroffen und gemeinsam das gastfreundliche Schwarze Meer befahren, bis sie die Verschiedenheit ihrer Sprachen in ihre vorbestimmten Länder auseinandergetrieben hat, wo sich jedes Volk seiner Eigenart ge-

mäß entwickelte. Doch die Verwandtschaft ist heute noch zu spüren, da beide erwählt sind, der Menschheit höchste Geistesgüter zu schenken. Germanien erhält die Aufgabe, dort anzufangen, wo Griechenland aufhörte. Noch im Hyperion wirft Hölderlin den Deutschen vor, daß sie sich um die griechischen Ideale nicht kümmern und das Ziel attischer Kultur nicht für erstrebenswert achten. Die Entthronung des Winckelmannschen Bildes hebt die Gültigkeit griechischen Ideals für andere Völker auf. Griechenland bleibt aber trotz dem Emporkommen Deutschlands bei Hölderlin lebendig, allerdings nicht wie bei Goethe und Schiller als ein ewiggültiges Ziel, sondern als eine einmalige geschichtliche Offenbarung. Nach 1800 lehnt daher der Dichter eine Bindung des deutschen Geistes an Hellas, wie er sie noch im Hyperion gefordert hat, ab, denn Griechenland ist nicht einfach eine Vorstufe für das spätere Deutschland. Die Unterschiede zeigen sich schon in der Verschiedenheit der beiden Landschaften, die ein Spiegelbild des Volkscharakters sind. Schwabens sanften Hügeln stellt er die visionär geschaute griechische Landschaft entgegen, die er später in Südfrankreich anzutreffen glaubt. «Das Athletische der südlichen Menschen, in den Ruinen des antiquen Geistes, machte mich mit dem eigentlichen Wesen der Griechen bekannter; ich lernte ihre Natur und ihre Weisheit kennen, ihren Körper, die Art, wie sie in ihrem Klima wuchsen, und die Regel, womit sie den übermüthigen Genius vor des Elements Gewalt behüteten. Diß bestimmte ihre Popularität, ihre Art, fremde Naturen anzunehmen und sich ihnen mitzutheilen. Darum haben sie ihr eigentümlich Individuelles, das lebendig erscheint, sofern der höchste Verstand im griechischen Sinne Reflexionskraft ist, und diß wird uns begreiflich, wenn wir den heroischen Körper der Griechen begreifen; sie ist Zärtlichkeit, wie unsere Popularität[23].»

Die Hellenen blieben gleich allen Teilen der Einheit in Extreme zerrissen, die sich im menschlichen Raum als Widerspruch zwischen aktiver und kontemplativer Haltung, im Hinblick auf das Göttliche als unerträgliche Spannung zwischen den stark begrenzten Teilen und dem All-Einen zeigten. Das Feuer des Orientalischen trieb die Griechen dauernd zur Handlung und verunmöglichte ihnen, die harmonische Haltung einzunehmen, wie die

Klassiker glaubten. Das Ewige der griechischen Erscheinung als Gestaltwerdung des Göttlichen können nur diejenigen Völker wieder lebendig auferstehen lassen, die ihre eigene völkische Gestalt gefunden haben und gleich den Athenern als Gefäß bereit sind, das All-Eine und seine Kräfte in sich strömen und wirken zu lassen. Die Athener bleiben insofern ein Vorbild für alle Völker, als sie eine einzigartige Bereitschaft für das Göttliche zeigten, dem sie unbedingten Gehorsam entgegenbrachten. Das eigentümlich Griechische als völkische Form verfiel der Geschichte und hat der Nachwelt nichts mehr zu sagen. Die Bereitschaft für das Göttliche aber bleibt eine gewaltige historische Leistung, die auch Hölderlin bewog, Griechenland zeitweise sein geistiges Vaterland zu nennen, wo er vorübergehend Ruhe und Zuflucht fand. Der Dichter blieb aber auch in der Zeit der größten Begeisterung für Athen ein Deutscher, der seinem eigenen Volke das Ewige des Griechischen, die Bereitschaft für Gott vermittelte und den gemeinsamen Ursprung der beiden Völker im All-Einen aufzeigte.

Der junge Dichter wünschte einst die Wiedererweckung Griechenlands in seiner völkischen Besonderheit; am Ende seiner Entwicklung will er nur noch das Ewige der griechischen Erscheinung wieder erstehen lassen. Im Gegensatz zu den meisten Zeitgenossen wendet sich Hölderlin seit dem Hyperionroman nicht mehr an das antike Hellas, dessen Untergang einst Grund zu seiner Klage bildete, sondern an das moderne Griechenland, das auf politische und geistige Befreiung wartet. Der Aufstand von 1770 ließ den Dichter glauben, daß auch im attischen Lande seiner Gegenwart der Wille zur Freiheit und zur Verteidigung der Heimat noch mächtig sei und sich durchsetzen werde. Aber die Befreiung Griechenlands kann nicht geschehen, wenn sich die lebende Generation nur auf die frühere ruhmreiche Geschichte beruft und ausschließlich für die Erhaltung ehrwürdiger Ruinen kämpft. Ein modernes freies Griechenland wird nur geschaffen, wenn seine Jünglinge fähig sind, ein lebendiges Neues zu errichten, das ebenso herrlich wird, wie die Vergangenheit. Als Synthese aus der geschichtlichen Überlieferung und dem durch die zeitgenössischen Griechen Neuerworbenen kann sich das kommende Athen entwickeln. Noch ist die Zeit dazu nicht reif, aber Hölderlin wird am Ende seiner Schaf-

fenszeit immer stärker erfüllt von der Gewißheit des neu heraufsteigenden Griechenlands, das unbeschwert von historischem Staube wieder ein Hort der Freiheit und der höchsten Kultur sein kann. Die neue Aufgabe wird einen neuen Ausdruck schaffen, und noch einmal wird das auferstandene Athen in die geistige und politische Geschichte Griechenlands und der abendländischen Völker eingreifen. In diesem Sinne möchte Hölderlin

«neu errichten
des Theseus Tempel und die Stadien
u. wo Perikles gewohnet[24].»

Frankreich.

Als Hölderlin während seiner Lehrtätigkeit in Bordeaux Frankreich endlich selber kennen lernte, war das brennende Interesse für das gelobte Land der Revolution schon stark geschwunden. Die Eindrücke, die er bei seinem kurzen Aufenthalt empfing, sind uns nur in spätern Reflexionen erhalten, aus denen sich die einzelnen Erlebnisse nicht mehr rekonstruieren lassen. Die wenigen Eindrücke, die uns aus Briefen belegt sind, zeigen die Interesselosigkeit des kranken Dichters für die tatsächlichen Verhältnisse der Gegenwart und geben eher Visionen von Griechenland, dessen Genius Hölderlin in den Ruinen des Südens zu begegnen glaubt. Er sah «die traurige einsame Erde . . . einzelne Schönheiten, Männer und Frauen, die in der Angst des patriotischen Zweifels und des Hungers erwachsen sind . . . das gewaltige Element, das Feuer des Himmels und die Stille der Menschen, ihr Leben in der Natur, und ihre Eingeschränktheit und Zufriedenheit, hat mich beständig ergriffen . . . In den Gegenden, die an die Vendée gränzen, hat mich das Wilde, Kriegerische interessirt, das rein Männliche, dem das Lebenslicht unmittelbar wird in den Augen und Gliedern und das im Todesgefühle sich wie in einer Virtuosität fühlt, mit neuem Durst, zu wissen, erfüllt[1].» Hölderlin hatte in dieser Zeit die besondere Struktur seiner eigenen geistigen Welt bereits derart bewußt gefunden und gefestigt, daß ihm äußere Erlebnisse nur noch Bestätigungen seines Glaubens sein konnten. Ihn berührten nur die

Elemente, die in seiner Richtung lagen, die er dann aber auch bis in die Tiefe erfaßte. Sie dienten ihm als Bausteine zu einer gewaltigen Geschichtsvision, die sich in jenen Jahren zur vollen Geschlossenheit rundete.

In Tübingen hatte die gesamte junge Generation für das Land Rousseaus und der Revolution einst leidenschaftlich Partei ergriffen[2]. Die geistige Größe und die mit ihr zusammenhängende politische Macht Frankreichs schienen keinen Widerstand zu kennen und fanden in Hölderlin einen aufnahmebereiten Gläubigen. Genf und Paris erhoben sich gleich Athen zu Stätten des lebendigen freien Geistes, der neu über das Abendland zu erstrahlen begann und dieselbe historische Funktion erhielt wie einst das Erbe der Hellenen in der Antike. Die Heimat erwies sich als unfähig, Trägerin der neuen Ideen zu sein, weil der Despotismus die Entfaltung zur geistigen Freiheit und Schönheit auf allen Gebieten verhinderte. Frankreich schien unter unmittelbarer göttlicher Führung zu stehen und durch sie zu den höchsten kulturellen Leistungen erwählt worden zu sein. Auch in Frankfurt vermißte Hölderlin die Bereitschaft für die neuen Ideen, deren Ausbreitung durch merkantile und lokalpolitische Interessen stark gehemmt war. Die konservative Gesellschaftsschicht der Regierenden sperrte sich gegen die geringsten Konzessionen, befürwortete eine wankelmütige, kleinbürgerliche Außenpolitik und trieb die leidenschaftlich bewegte Jugend vollends in die Arme der Franzosen. « . . wir kriegen schlimme Zeit, wenn die Österreicher gewinnen. Der Mißbrauch fürstlicher Gewalt wird schröklich werden. Glaube das mir und bete für die Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte . . . Überall wohin sich in Deutschland der Krieg zog, hat der gute Bürger wenig oder gar nichts verloren, und viel viel gewonnen.» Hölderlin erzählt rührende Kriegsanekdoten aus dem französischen Heer, bedauert die Niederlagen der Revolutionsarmee und begeistert sich für die Erfolge Napoleons, die die Seele «innigst stärken[3]».

Lange Zeit ließ diese Begeisterung für Frankreich als dem Raum des neuen geistigen Reiches keine Kritik aufkommen. Selbst die vielen Greuelnachrichten, welche die regierungstreuen deutschen Zeitungen verbreiteten und die wenig vorteilhaften Schilde-

rungen Ebels aus Paris konnten seinen Glauben nicht erschüttern. Für diese unerfreulichen Begleiterscheinungen der Revolution hatte Hölderlin nur ein leises Bedauern und nahm sie als Begeisterter nicht ernst. Er erhoffte vom Westen die innere und äußere Befreiung Deutschlands durch eine totale Revolutionierung aller Teile, wodurch die Voraussetzung für die Gründung des neuen Reiches geschaffen wird, das kraft seiner innern Geschlossenheit und Reinheit die kulturelle Erneuerung bringt. Frankreich schien vom neuerstandenen Zeitgeist ergriffen zu sein, der aus dem Osten herkommend sich in Korsika niedergelassen und in der Gestalt Napoleons inkarniert hatte. Der große Korse ist berufen, die Revolution zu einem guten Ende zu führen und die Kunde des neuen Geistes über ganz Europa zu verbreiten, zunächst mit Hilfe siegreicher Schlachten, später durch das Auferstehenlassen des attischen Kulturkreises in gewandelter Form. Napoleon kam auch für Frankreich in letzter Stunde, da vor ihm die Jakobiner in ihrem Machtrausch die eigentliche Aufgabe verraten, in ihrem Übermut Gott entthront und den Menschen als allmächtig Denkenden und Handelnden an die oberste Stelle gesetzt haben. Auf diese Weise beraubten sie sich selbst der göttlichen Führung und verloren die kulturelle Mission. Der Korse hat den schwindenden Glauben an diese Mission der Revolution wieder aufzurichten und damit zugleich die überlegene Kultur und die überirdische Größe seines Landes andern Nationen zu deren eigenem Heil zu zeigen[4].

Aber auch Napoleon vermag trotz seiner Titanenkraft nicht mehr alles zu retten, was die falschen Revolutionäre vernichtet haben, und Frankreich kann daher den mächtigen Zeitgeist nicht mehr allein tragen. Hätte der Umsturz nicht den Weg der bloßen Gewalt beschritten und an die Stelle der Könige ein noch übleres Despotentum gesetzt, so wäre Frankreich Europas Ziel und Rettung gewesen. Der Machtmißbrauch rächte sich, indem die schlummernden Kräfte der andern Völker ebenfalls geweckt wurden. In Jena begann sich ein deutscher Kulturkreis zu bilden, der wegen seiner Echtheit und Jugendlichkeit befähigt wurde, Frankreich die kulturelle Führung langsam zu entwinden. Jena besaß die Kraft und die Weite, um die geistigen Werte des Westens in sich aufzunehmen und neu zu gestalten, und so eine fruchtbare Synthese von

französischem und deutschem Geist zu bilden. Mit dem wachsenden Glauben Hölderlins an die kommende Größe der deutschen Kultur, wie sie nach 1800 allmählich sichtbar wird, verliert Frankreich für ihn die dominierende Stellung immer mehr. Der Dichter ist glücklich, die in seiner Heimat lange Zeit umsonst gesuchten Kräfte nun auch in Deutschland am Werke zu sehen. Er begreift schließlich, daß er trotz allem Herumirren in der Fremde ans Vaterland festgewurzelt war, und daher in Frankreich nie eine letzte Heimat finden konnte. Seine wohlwollende Kritik am Westen beginnt, als er sieht, daß die Franzosen wie die Griechen ihre vaterländische Form verloren, ja sie wegen des Verrats der Revolutionäre nicht klar erkannt und erreicht hatten. Frankreich war wie Athen während einer Epoche wohl das auserwählte Land, in dem das Göttliche in der Gestalt Napoleons eine Zeit lang zur reinen Erscheinung durchbrach, das schließlich aber wegen der Unvollkommenheit der Beauftragten verraten wurde. Hölderlin erkennt erst am Ende seines Wirkens, daß die dem französischen Volk übertragene Aufgabe nicht diejenige seiner Heimat sein konnte.

Die Wendung zur Heimat, die Hölderlin nunmehr vollzog, schloß aber nicht zugleich wie bei Fichte die völlige Aufgabe des Westens und dessen schließliche Verachtung in sich, sondern ergab nur eine neue und weitere geistige Perspektive. Dankbar erinnerte sich der Dichter noch stets der guten Stunden im Süden, wo das «Herz der Erde» sich öffnet und «gastfreundlich die Schwellen» dem Wanderer Einlaß gewähren. Dort sah er «die heiligen Wälder und die Flamme des Wachstums und (den) Othem der Gesänge», spürte in der allgewaltigen Natur «die Himmlischen[5]» und erlebte die Weihe und den Frieden der ehrwürdigen Ruinen der Antike. Keinen Haß kannte das Land, denn die gütige Sonne des Südens gleicht die Spannungen aus, die wilden Alpengebirge wurden zu Hügeln, die sich «durch ewige Besänftigungen» nach dem Meere ziehen. Aber Hölderlin blieb auch in diesem Lande ein Wanderer gleich den «Staaren[6]», die innerlich getrieben von Ort zu Ort ziehen und sich dennoch immer nach Ruhe sehnen. Sie gleichen den Menschen, die ebenso von der Kraft des Lebendigen erfaßt, ständig umherirren und letztlich

dennoch die Ruhe und das Aufgehen in der allumfassenden Einheit suchen. Hölderlin besaß die Größe, in seinen Wandlungen zu sich selbst und der Klarheit seiner Aufgabe, die von den frühern Erlebnissen empfangenen Kräfte zu bewahren und sie den neuen Stadien seiner Entwicklung dienstbar zu machen. Beschenkt und bereichert kehrte der Wanderer aus dem Süden zurück, obgleich ihn Störungen aller Art in seinem Privatleben an den Rand der Verzweiflung gebracht hatten. Aber er war sich seines Auftrages zu gewiß, als daß ihn persönliche Erlebnisse an seinem Weg und seinem Werke irre zu machen vermocht hätten. Die Alpen, die sich ausgleichend vom Herzen Europas über das ganze Abendland erstrecken, führten den Ruhelosen wieder in seine Heimat, der er sich nun mit neuer Liebe und neuem Verständnis voller Begeisterung zuwandte.

In dieser Fähigkeit des großen Menschen, persönliche Erlebnisse und Schmerzen dem eigenen Auftrag unterzuordnen und sie entscheidend nur soweit mitreden zu lassen, als sie dem Auftrag selbst dienen, liegt das Geheimnis für die letzten Einsichten und Visionen Hölderlins, die über Frankreich sich schließlich zu einem geschlossenen Bild der Geschichte als gewaltige Gesamtvision runden. Die Alpen, einst die Heimat des kraftstrotzenden jugendlichen Helden, werden am Ende zum Symbol des völkerverbindenden Abendlandes. Sie sind der Zentralpunkt Europas, an dem sich die verschiedensten Völker getroffen haben und von dem aus die vier großen Ströme Europas nach allen Himmelsrichtungen fließen. Zu den Alpen kehren die Wasser nach langer Wanderung in der Gestalt der Wolken auch wieder zurück. Die leuchtenden Schneeberge sind in das Chaos des Völkergemisches als eine Feste gesetzt, gegen die die «Barbaren» aller Länder umsonst anzurennen suchen. Über den Alpen kreist der göttliche Adler, der einst bei «Ilion» schwebte und auch in der Gegenwart den erhabenen Geist des «Schöpfers[7]» allen Völkern bringt. Er vergißt auch Frankreich nicht, das trotz dem Verrat an der Idee der Revolution seine historische Rolle noch lange nicht ausgespielt hat, sondern zur Gestaltung des Geistes weiter beitragen wird. Es liegt an den Dichtern, Frankreich die Irrwege, auf denen es schreitet, aufzuzeigen und ihm seine Aufgabe wieder klar vor Augen zu führen,

wie es Rousseau vor der Revolution getan hat, damit der Westen die seiner Ehre würdige Leistung vollbringen und den ihm im Reiche des Geistes gebührenden Platz einnehmen kann.

Die Bejahung des fremden Volkes ermöglicht Hölderlin schließlich die prophetisch anmutende Einsicht: «Frankfurt aber . . . ist der Nabel dieser Erde[8].» Am Rhein haben sich seit Jahrtausenden Deutsche und Franzosen in Frieden und Krieg getroffen und den Grund zur Synthese der gesamten abendländischen Kultur gelegt, die sich aus den fruchtbaren Spannungen langsam heranbildete[9]. War es Hölderlin lange Zeit ein Anliegen, die Eigenarten der einzelnen Länder tadelnd oder lobend hervorzuheben, so stellt er nach seinem Aufenthalt in Bordeaux Germanen und Franken auf die gleiche Stufe, betont das Verwandte und offenbart ihnen ihr großes gemeinsames Wirkungsfeld. Den Dichter erfüllt eine stete Dankbarkeit gegenüber den «gasgognischen Landen», die ihn nicht nur «erzogen[10]» haben, die Schönheiten der Natur zu sehen, sondern ihm auch die echte Lebensfreude im Genuß herrlicher Speisen und am Trubel der frohen Feste vermittelten, die der nüchterne Nordländer leicht vergißt. In der stillen Heiterkeit des Südens sah er den Wert und die «Blüthen Deutschlands[11]», die die natürliche und von Gott gewollte Ergänzung Frankreichs bilden. Jedem der beiden Länder ist ein besonderer Auftrag zuteil geworden, den es zu erfüllen hat, indem es sich selbst gültig gestaltend zugleich die Eigenart des andern achtet und daraus das Beste als Geschenk seiner eigenen Form beifügt. So blickt Hölderlin kurz vor seiner völligen Umnachtung mit Dankbarkeit, mit verstehender Kritik und mit großer Liebe auf jenes beste Frankreich, das durch die geistige und politische Befreiung der abendländischen Kultur den Weg geöffnet hat.

«Avignon waldig über den Gotthardt
Tastet das Roß, Lorbeern
Rauschen um Vergilius . . .[12]»

Deutschland.

Der politischen Zerrissenheit Deutschlands um 1770 entsprach die kulturelle Abgeschlossenheit der einzelnen Länder und Höfe. Die gemeinsame Sprache vermochte infolge ihrer Zersplitterung in zahllose Dialekte die regionalen Verschiedenheiten nicht zu überbrücken und war als Kulturschöpfung nur einer dünnen Schicht von Gebildeten lebendig geworden. Aber selbst einem bescheidenen geistigen Austausch zwischen den kleinen Kulturkreisen stellten sich politische Interessengruppen vielfach hemmend entgegen. Die Universitäten vernachlässigten die Pflege des verbindenden deutschen Geistes und zehrten von der immer blasser werdenden Erinnerung an das einstige römische Reich deutscher Nation, das längst jede wirksame Realität verloren hatte. Die Lehrer in den Schulen fühlten sich in erster Linie als Diener ihres Landesherrn und betrachteten es als ihre Pflicht, gegen Länder, mit denen ihr Fürst in politischem Hader lag, auch geistig zu polemisieren. Diese allzu kleinen Kulturkreise waren dem Einbruch des neuen, dynamischen Geistes aus Frankreich nicht gewachsen und vermochten sich nicht wirksam zu wehren, indem sie sich entweder bedingungslos ergaben oder hermetisch abzuschließen versuchten. Die breite Masse des Volkes besaß eine noch geringere Widerstandskraft, da es aus Mangel an Bildung und politischer Erziehung die Geschehnisse gar nicht zu erfassen und zu beurteilen vermochte, ferner wegen vielfacher Mißwirtschaft kein Interesse am bestehenden Staat haben konnte[1].

Diese unerfreulichen Zustände trieben die beste akademische Jugend in die Fremde, und die Fürsten waren meist froh, die unbequemen Elemente los zu sein, übersahen aber, daß ihrem Lande damit die geistige Stoßkraft verloren ging. Mitten in dieser geistigen und politischen Not wuchs eine Generation heran, die sich wieder ihrer Verbundenheit mit dem angestammten Land bewußt war und im Gegensatz zu den vorangegangenen Geschlechtern ihre Kraft ihm wieder zuwandte. Sie fand ihre Führer in Friedrich dem Großen und Klopstock, deren Taten und Gesänge ein begeistertes Echo hervorriefen. Vom Pietismus herkommend betonte Klopstock die starken und unauflöslichen Bindungen, in denen

jeder Einzelne von Anfang bis zum Ende seines Lebens steht. Familie und Nation verdankt der Mensch alles und hat daher die Pflicht, sein Leben in deren Dienst zu stellen. Nachdem Klopstock lange Zeit für Frankreich überschwengliches Lob gefunden hatte, war er in seiner letzten Epoche infolge persönlicher Erlebnisse zum Gegner des Westens geworden, sah im seichten gallischen Esprit das Verderben Germaniens und rief die deutschen Fürsten auf, sich gegen das Eindringen des französischen Geistes zu wehren[2]. Er wies mit Pathos auf die eigenen Poeten hin, stellte Ossian als Vorbild eines echten nationalen Dichters auf und pries die Schönheit der deutschen Sprache, in der er das Gemeinsame sah, das alle Stämme verbindet. Er beschwor die großen Gestalten der Geschichte herab, vom sagenhaften Germanenführer Arminius bis zum großen Preußenkönig. Die Germanen werden in seinen Schilderungen zu kraftvollen Helden von reiner Gesinnung, von zartem Gemüt, erfüllt von Ritterlichkeit und tiefer Ehrfurcht vor den Göttern. Diese idealisierten Vorfahren dienten wie die griechischen Sagengestalten der Gegenwart als Vorbilder und vermochten auch in der Generation Hölderlins eine große Begeisterung zu wecken. Klopstock wurde als Wiedererwecker der glanzvollen Vergangenheit gepriesen, der dem deutschen Volk durch den Blick auf die Geschichte die Erkenntnis seiner Eigenart und seines künftigen Weges verschafft hatte.

In Schiller verehrte die Generation Hölderlins den anderen Herold des Deutschtums, der mit den Räubern und Don Carlos den Grund zur breiten deutschen Nationalliteratur legte, wie sie Hamann und Herder gefordert hatten. Im Gegensatz zu Klopstock blieb Schiller jedoch immer Europäer und bedurfte zur Verkündigung des deutschen Geistes nicht der Verächtlichmachung anderer Kulturkreise. Er versuchte möglichst viele Völker zu erfassen und ihre besten geistigen Werke der Heimat zugänglich zu machen durch Übersetzungen und Bearbeitungen, gleich wie er der Antike Leben einhauchte, um der Gegenwart zu dienen. Schiller trug den Glauben an die hohe Sendung Deutschlands ins breite Volk, dem er die Ernte der ganzen Zeit verhieß. Er stellte Dichtern und Philosophen die Aufgabe, den deutschen Geist so groß und umfassend zu gestalten, daß er fremde Kulturen aufzunehmen und

zusammen mit dem Eigenen das gesamte geistige Erbe des Abendlandes zu einer gewaltigen Synthese zu vereinen imstande sei. Diesen Gedanken aufnehmend sah Hölderlin in Kant den «Moses der Nation[3]», welcher der deutschen Philosophie ihre Weltgeltung verschafft und so das geistige Selbstbewußtsein aller Gebildeten gehoben hatte. Goethes Werk vermochte nicht in diesem Sinne begeisternd und anspornend zu wirken, sondern wurde mehr als Einzelleistung eines unerreichbar fernen und einsamen Genies bestaunt.

In Tübingen hat Hölderlin nur noch verblaßte Reste eines allgemein deutschen Volksbewußtseins vorgefunden, das sich auf das Lob germanischer Tugenden und Sitten beschränkte, die man zudem noch in die zeitgemäße Form moralischer Forderungen hüllte. Wir treffen die bei vielen Zeitgenossen üblichen vaterländischen Gedichte auch beim jungen Dichter, aber deren unoriginelle und gehaltlose Formen beweisen den Mangel an echter Ergriffenheit. Erst während des Frankfurter Aufenthaltes hob Hölderlin erstmals auf eigene Weise zum Preis der weiten deutschen Landschaft an. Noch waren die Ufer des «gastfreundlichen Stroms» erst eine vorübergehende Ruhestätte für den irrenden Wanderer, der von «Olympion[4]» her kam und die Schönheit Griechenlands nicht vergessen konnte. Aber in Heidelberg, «der Vaterlandsstädte Ländlichschönste[5]», findet der Dichter mit einem Mal eine ähnliche Formvollendung der Natur wie in Athen. Heimat und Fremde fließen ineinander über, und die Schönheiten und geistigen Werte der Antike sollen auch in Germanien zur Herrschaft geführt werden. Die Entdeckung des Gemeinsamen der Römer, Griechen und Deutschen versöhnt Hölderlin allmählich mit der unerfreulichen Gegenwart und läßt ihn schließlich die bisher verkannte Eigenart seiner Heimat höher achten.

Das erste sichtbare Ergebnis dieses Eindringens war nicht Begeisterung und Lob wie bei den frühern Begegnungen mit Griechenland und Frankreich, sondern die furchtbare Strafrede im Hyperion[6]. Sie erwuchs gerade der neu erstandenen großen Liebe zur Heimat und der Sorge um die gefährdete Zukunft Deutschlands. «Ich forderte nicht viel und war gefaßt, noch weniger zu finden[7].» Aber die «Barbaren» erfüllten auch nicht die geringsten Erwartungen, «Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Den-

ker, aber keine Menschen . . .[8]» Zerrissen und herausgefallen aus der natürlichen Einheit lebten die Deutschen dumpf dahin, hielten sich an äußere Formen und übersahen die Schönheit ihrer Natur und die großen Möglichkeiten ihres Geistes. Gleich den Ägyptern flüchteten sie sich hinter starre Gesetze «aus feiger Angst[9]» vor dem lebendigen Strom der Einheitskräfte. Sie vermochten nicht, aus sich herauszutreten, sich zu erkennen und wirklich bleibende Werte zu schaffen, weil sie des Göttlichen entbehrten und damit das Leben und ihr wahres Menschtum verloren. Der Deutsche wurde nicht zum Träger des lebendigen Geistes, sondern verkroch sich hinter ein engverstandenes Nationales, ohne zu merken, daß er damit der Heimat den schlechtesten Dienst erwies, weil er sie durch die künstliche Abschließung der lebensnotwendigen Kräfte der Einheit beraubte.

Gerade indem er diese Schäden am deutschen Volk entdeckte, erkannte Hölderlin langsam auch die in den Deutschen liegenden Möglichkeiten und Ansätze eines geistigen Lebens wie einst bei den Athenern. Das Abschließen und Insichselberruhen gab dem Volk Zeit, ungestört heranzuwachsen und nun für die kommenden großen Aufgaben seine unverbrauchte Kraft zur Verfügung zu haben. Es barg in sich unentwickelte Keime, die unter der richtigen Führung durch die wahren Dichter zu einer ungeahnten Schönheit erblühen konnten. In Hölderlin entstand ein immer tiefer reichender Glaube an die Entfaltungsmöglichkeit dieser Keime und schließlich glaubte er prophetisch an eine «Revolution der Gesinnungen . . . Und dazu kann Deutschland vielleicht viel beitragen. Je stiller ein Staat aufwächst, umso herrlicher wird er, wenn er zur Reife kömmt. Deutschland ist still bescheiden, es wird viel gedacht, viel gearbeitet . . . Viel Bildung und noch unendlich mehr bildsamer Stoff! Gutmüthigkeit und Fleiß, Kindheit des Herzens und Männlichkeit des Geistes sind die Elemente, woraus ein vortreffliches Volk sich bildet. Wo findet man das mehr als unter den Deutschen? Freilich hat die infame Nachahmerei viel Unheil unter sie gebracht, aber je philosophischer sie werden, umso selbständiger[10].» Diese erstaunliche Umwertung dessen, was noch im Hyperion Anlaß zu vernichtender Kritik gewesen war, bewahrte Hölderlin zunächst als Geheimnis für sich und trat mit der

Peitsche unter sein Volk, um mit geistiger Kampfesmacht den schlummernden Kräften den Entfaltungsraum zu erobern.

Hölderlin geht nicht den Weg eines gewöhnlichen Nationaldichters, der zu seinem eigenen Ruhm völkische Eigenschaften mit maßlosem Lob erhebt, sondern versucht, Licht und Schatten kritisch zu schauen und sie dem Volke aufzuzeigen. «Ich glaube nemlich, daß sich die gewöhnlichsten Tugenden und Mängel der Deutschen auf eine ziemlich bornirte Häuslichkeit reduziren. Sie sind überall glebae addicti und die meisten sind auf irgend eine Art . . . an ihre Erdscholle gefesselt, und wenn es so fort gienge, müßten sie sich am Ende an ihren lieben Erwerbnissen . . . zu Tode schleppen[11].» Aber leider will jeder nur das Eigene, «daher die finstere, wegwerfende Scheue oder auch die furchtsame, unterwürfig blinde Andacht, womit sie alles aufnehmen, was außer ihrer ängstlichen engen Sphäre liegt; daher auch diese Gefühllosigkeit für gemeinschaftliche Ehre[12]». Diese Enge erstickt sowohl das individuelle Leben als auch die Möglichkeit einer echten Gemeinschaft; darum flüchten sich viele Deutsche in das «affectirte Geschrei von herzlosem Kosmopolitismus und überspannender Metaphysik[13]», wie es auch die Griechen zu ihrem Unheil getan haben. Hölderlin beschwört Kant, er möge sowohl dem verantwortungslosen Schwärmen für unfaßbare Allgemeinheiten entgegentreten, wie auch die falsche Enge sprengen. Dichtung und bildende Kunst sollen mithelfen, die Deutschen zu «nähren»; Poesie erweckt die «lebendige Eigenthümlichkeit[14]» des Volkes und vereinigt die Menschen «mit all dem mannigfachen Leid und Glük und Streben und Hoffen und Fürchten, mit all ihren Meinungen und Fehlern, all ihren Tugenden und Ideen, mit allem Großen und Kleinen, das unter ihnen ist, immer mehr zu einem lebendigen tausendfach gegliederten innigen Ganzen . . . Aber die Besten unter den Deutschen meinen meist noch immer, wenn nur erst die Welt hübsch symmetrisch wäre, so wäre alles geschehen[15]».

Die sachliche Beurteilung der Mängel und Möglichkeiten erlaubt es Hölderlin, für einen Aufbau der nationalen Gemeinschaft theoretische und praktische Vorschläge zu machen und sich mit der ganzen Macht seines Werkes und seiner Person einzusetzen. «Und wenn das Reich der Finsterniß mit Gewalt einbrechen will,

so werfen wir die Feder unter den Tisch und gehen in Gottes Nahmen dahin, wo die Noth am größten ist, und wir am nöthigsten sind[16].» «Der günstige Einfluß, den die philosophische und politische Lectüre auf die Bildung unserer Nation haben, ist unstreitig . . . Von der andern Seite muß die politische Lectüre eben so günstig wirken, besonders, wenn die Phänomene unserer Zeit in einer kräftigen und sachkundigen Darstellung vor das Auge gebracht werden. Der Horizont der Menschen erweitert sich, und mit dem täglichen Blik in die Welt, und der Allgemeinsinn und die Erhebung über den eigenen engen Lebenskreis wird gewiß durch die Absicht der weitverbreiteten Menschengesellschaft und ihrer großen Schiksaale so sehr befördert wie durch das philosophische Gebot, das Interesse und den Gesichtspunct zu verallgemeinern . . . so wächst überhaupt die Kraft und Regsamkeit der Menschen in eben dem Grade, in welchem sich der Kreis des Lebens erweitert[17].» Die scharfe, immer wiederkehrende Kritik an Deutschland äußerte Hölderlin stets mit einer großen Leidenschaft, zu einer Zeit, als er gegenüber Griechenland und Frankreich längst eine objektive und distanzierte Haltung einnahm. Die Erregung verrät die starke innere Anteilnahme, die in dem Maße zunimmt, als der Dichter seine große Aufgabe gegenüber Deutschland erkennt, durch Lob und Tadel das geliebte Volk zur höchsten Bereitschaft zu öffnen und zur gewaltigsten Leistung anzuspornen.

Hölderlin vollzog die positive Bewertung Deutschlands dichterisch im Mythos vom Adler, der aus dem Osten kommend über dem Gotthard seine Kreise zieht. Er sieht die vielgearteten Länder und erblickt die vier Ströme, die nach allen Himmelsrichtungen und Kulturen des Abendlandes führen. Vom Göttlichen ist ihm bestimmt, nach Norden zu fliegen und Germanien die Kunde zu bringen, daß es als Erstes im anbrechenden Zeitalter auserwählt sei. Asien gab dem Weltgeist erstmals sichtbare Gestalt und bleibt daher auch für immer der «Ursprung» aller Kultur. Daher treibt es die europäischen Völker immer wieder «dem Kaukasus zu[18]», denn alle möchten nahe dem Ursprung des Göttlichen wohnen. So zogen auch einst große Teile der Deutschen vom Quell der Donau nach dem Schwarzen Meer und gründeten an der Mündung des Stromes eine neue Heimat, vermischten sich mit den Ureinwohnern

und traten mit ihnen in einen fruchtbaren Austausch der Kulturgüter. Aber auch die in der alten Heimat gebliebenen Germanen waren sich der Verpflichtung gegenüber dem Osten immer bewußt und erwiesen sich des Empfangenen würdig, wenn es ihnen gelang, ihre eigene Gestalt zu finden und den «deutschen Gesang[19]» zu formen. Was zur Zeit der Griechen als höchstes Ziel gepriesen wurde, der Einklang zwischen Göttern und Menschen, gilt auch für den neuen Bund der Deutschen, obgleich Plato nicht mehr unter den Lebenden ist und die griechischen Staaten mit ihren Göttern untergegangen sind. Germanien, als auserwählte Priesterin des Göttlichen, kann vom Osten die Gestaltungskraft erben und nun auf seine Art versuchen, sich Form zu geben, indem es sich dem Höchsten beugt. Dann wird Germanien das «heilig Herz der Völker[20]», das dem Abendland Gewaltiges zu schenken hat.

Gleich Athen, das in der Abgeschiedenheit seines herrlichen Landes heranreifen durfte, ist Deutschland «als stillste Tochter Gottes» auserwählt, nun aus seiner Zurückhaltung herauszutreten. Lange Zeit war sein Auftrag verkannt gewesen, aber die «deutschen Frauen . . . haben uns der Götterbilder freundlichen Geist bewahrt[21]». Doch das bloße Erkennen der Aufgabe genügt allein nicht, denn die Deutschen waren allzu lange «thatenarm und gedankenvoll[22]» geblieben und verharrten im untätigen Zusehen. Hölderlin richtete daher gleich Fichte an seine Heimat begeisternde und beschwörende Aufrufe, die zu Taten treiben sollten, denn «nur was blühet, erkenn ich, was ersinnet, erkenn ich nicht[23]». Die scharfe Kritik sollte das Ehrgefühl der Nation erwecken und die Führenden zu vollem Einsatz aufrufen. Deutschland kann sich nicht darauf verlassen, trotz seiner Niederlage auf den Schlachtfeldern geistig über die Franzosen zu siegen, wie einst Athen die Schwerter Roms durch seine höhere Kultur bezwang, weil Deutschland im Gegensatz zum Westen seine Gestalt noch nicht gefunden hat. Denn der Nachtgeist . . . hat

> « . . . unser Land
> Beschwäzet, mit Sprachen viel, unbändigen, und
> Den Schutt gewälzet
> Bis diese Stunde.
> Doch kommt das, was ich will . . .[24]»

In den letzten erhaltenen Bruchstücken verdichtet sich Hölderlins Glauben an das Auserwähltsein Deutschlands zu einer gewaltigen Prophetie. Die Verwirklichung der unter dem göttlichen Gebot stehenden Gemeinschaft, welche die jungen Tübinger Freunde einst von Frankreich erwartet hatten, wird nun mit letztem Pathos von der deutschen Heimat gefordert. Hölderlins Krankheit hat die genaue Beschreibung der Neugeburt Germaniens im Einzelnen verhindert, besonders auch deren praktische Gestaltung. Wir ahnen nur den ungefähren Umfang einer großartigen Vision, die zukunftweisend den Führern des Volkes die Sicherheit des Glaubens geben soll. Er wurde schon von andern gelehrt, aber die Aktivität der deutschen Jugend erweckte den «Zorn der alten Staaten[25]», die gewohnt waren, daß die deutschen Kleinstaaten immer die Rolle eines ungefährlichen Zuschauers spielten. Aber das kommende Germanien läßt sich nicht mehr zurückhalten und sammelt sich auf dem «Schiksaalshügel» der Wartburg, welche «der ewige Vater[26]» beschützt und von wo aus schon einmal im Verlauf der Geschichte der deutsche Geist seinen Siegeszug über das ganze Abendland angetreten hat. Gott ruht über Germanien und läßt seine lebendigen Kräfte unverbraucht ausströmen, so daß die einst enttäuschten Deutschen, welche die Fremde aufgesucht hatten, wieder zurückkehren und endlich ihre Heimat finden, zu der sie sich mit unbändigem Stolz nun bekennen können.

«Viel sind in Deutschland . . .
Wohnsize sind da freundlicher Geister, die
Zusammengehören, wenn die Keuschen
Sanft bindet ein gleiches Gesez[27].»

Auf der Wartburg wird jenes Deutschland geboren, das schon immer das Ziel der Sehnsucht des Dichters gewesen war und das sich nun als Träger des Vaterlandes würdig erweist. Es umfaßt Württemberg und ist zugleich auserwählt, das kommende Reich und eine neue Kultur zu begründen. In diesem Deutschland ist nicht mehr die Eigenart des Volkes das Entscheidende, obwohl das Gesetz des Gestaltwerdens sie unbedingt verlangt, sondern in ihm vollzieht sich wieder wie in Griechenland der Einklang zwischen Mensch und Natur, woraus als Höchstes die Inkarnation des

Göttlichen in sichtbaren Kulturleistungen hervorgeht. Deutschland ist vielleicht das Ende der Entwicklung, aber nur wenn es ihm gelingt, den neuen Bund und das neue Reich zu gründen, das Hölderlin als Ziel alles geschichtlichen Werdens seit Tübingen nie aus den Augen verliert. Bei einem Versagen Deutschlands wird es von einem andern Volk abgelöst, so wie Athen, Rom und Frankreich vom Adler verlassen wurden, als sie ihrer Aufgabe nicht mehr gewachsen waren. Es ist den deutschen Dichtern aufgetragen, durch tadelnde und aufmunternde Worte dem Volk den Weg zu weisen und zu verhindern, daß es wieder in der Enge erstickt und die «Gelenke verderbt und tauget in den Karren». Das Land braucht «Sonne Peitsch und Zügel[28]» und muß geführt werden, denn das Auserwähltsein wird nur dann zum Heil des Volkes und Europas werden, wenn Deutschland die Kraft zur Selbstgestaltung findet und zur wirklichen Leistung fähig ist. Hölderlin verlangt von allen, die am Aufbau mithelfen wollen, geistige Freiheit und Weite, damit das «Vaterland nicht zusammengehe zum kleinen Raum[29]», welcher die Entfaltung verhindert. Diesem geistigen Reich des Vaterlandes, das im politischen Deutschland seine Verwirklichung finden soll und daher alle Deutschen umfaßt und erfüllt, will der Dichter seine Kräfte leihen und zum endgültigen Sieg verhelfen . . .

«Denn schlank steht
mit getreuem Rücken
. . . der Deutschen Geschlecht[30].»

Das Abendland.

Die französische Revolution erschien der jungen Tübinger Generation von Anfang an nicht als ein national-französisches Geschehen, trotz der deutlichen westlich-völkischen Prägung, sondern als der rechtmäßige Ausbruch einer ewigen Sehnsucht der Menschen, die ihren dringenden Appell an alle Nationen des Abendlandes richtete. Völkische Besonderheiten, geographische Grenzen, jahrhundertealte Freundschaften und schwerwiegende kulturelle Unterschiede wurden um einer ersehnten, übernational

vereinigten Menschheit willen übersehen. Man richtete in edler Begeisterung den Aufruf an alle Völker und Rassen, merkte aber nicht, wie rein theoretisch und unreal das Postulat bei den damaligen politischen Verhältnissen war. Rousseau und Fichte blieben innerhalb der deutsch-französischen Fragen stehen, obgleich sie sich an die gesamte Menschheit zu richten glaubten und Fichte mit großem Pathos an alle Fürsten Europas appellierte. Hölderlins Generation übernahm diese kraftvoll geäußerte Forderung, aber sie blieb vorerst nur ein allgemeines Postulat, dem keine sichtbare Gestaltung folgte. Bald artete diese erfreuliche Erweiterung des Horizonts über den völkischen Raum hinaus in einen haltlosen Kosmopolitismus aus, der als politisches Programm zu einer Auflösung und Verflachung echter nationaler Werte führen mußte[1].

Unter Fichtes und Schillers Interpretationsdiktat sah Hölderlin in Kant den deutschen Verkünder des europäischen Gedankens. Aber der Königsberger kam zu seinem Völkerbund lediglich durch die Forderung der allgemeinen Ausbreitung des formalen Rechts und der Einsicht in die staatspolitische Notwendigkeit, die rechtlichen Beziehungen der Völker untereinander zu regeln. Das formale Recht, das schon die Grundlage der einzelnen Staaten bilden sollte, glaubte Kant auch als letztes Ziel für die gesamte europäische Entwicklung setzen zu können. Er übersah, daß dem Recht niemals eine allgemein gültige formale Norm zugrunde liegen kann, weil das Rechtsempfinden dermaßen mit der geschichtlich bedingten nationalen Tradition verbunden ist, daß sich daraus wesentliche Unterschiede in der Rechtsauffassung ergeben müssen. Eine Gleichheit ergäbe sich nur, wenn ein mächtiger Staat andern sein nationales Recht gewaltsam aufzwingen würde. Der Völkerbund auf der Grundlage des formalen Rechts, den Kant forderte, hat sich erst im zwanzigsten Jahrhundert als eine gefährliche Utopie erwiesen. Auf die Zeitgenossen hatte die Idee eine faszinierende Wirkung, besonders als sie vom großen Redner Fichte populär gemacht worden war. Die Generation Hölderlins lieh dem rechtlich begründeten Kosmopolitismus ihren ganzen jugendlichen Impuls und verband damit den Glauben an eine allgemeine Befreiung und Vergeistigung der europäischen Völker. Schiller kam ihrem Streben entgegen, indem er mit Pathos auf die geistige Ge-

meinschaft aller abendländischen Nationen hinwies, dabei aber die völkischen Eigenarten entschieden bejahte, was von vielen seiner begeisterten Jünger übersehen wurde.

Alle Hölderlin bekannten, auf ein einiges Europa tendierenden Lehren blieben bis nach 1800 dem Revolutionskosmopolitismus und den meist oberflächlich verstandenen Ideen der Aufklärung verhaftet. Selbst die Homburger Freunde glaubten noch lange nach dem sichtbaren Scheitern Frankreichs an eine alles befreiende und eine unbestimmte europäische Idee verwirklichende Umwälzung, der auch Hölderlin lange Zeit verfiel, der sich noch auf der Reise zum Rastatter Kongreß als «Weltbürger» bezeichnete und «unabhängig von allem[2]» fühlte. Fichtes Propaganda nahm des Dichters Freunde, vor allem Sinclair, während der ganzen Zeit ihres Zusammenlebens gefangen. Das visionär geschaute Abendland erschien Sinclair als der Raum, in dem der Weltbund aller Völker, deren Besonderheiten man ohne Bedenken opferte, seine Verwirklichung finden sollte. Dieser schwärmerische Glaube wurde selbst dann noch nicht aufgegeben, als manche Freunde Hölderlins aus Pflichtgefühl und neuentdeckter Vaterlandsliebe für die Befreiung Deutschlands in den Krieg zogen. Sie hofften nach dem Versagen der Waffen Frankreichs den unsterblichen Postulaten der Revolution wenigstens durch einen Schlachtenerfolg Deutschlands zum Siege zu verhelfen. Die Macht der Lehre von der Gleichheit aller Menschen und Völker ließ sie das eigentliche Nationale vergessen, und sie glaubten ihr Leben immer dort einsetzen zu müssen, wo für diese Ideen nach ihrer Meinung ohne Hintergedanken gekämpft wurde. Dabei ergab es sich, daß manche jungen Deutschen in einen schweren innern Konflikt gerieten, wenn sie gegen Napoleon, der ihnen trotz seiner despotischen Machtentfaltung als gottgesandter Befreier erschien, kämpfen mußten.

In diesem Wirrwarr der Gefühle und Lehren, inmitten von Freunden, die um des kosmopolitischen Glaubens willen die Eigenart ihrer Heimat mißachteten, ist in Hölderlin eine neue Idee des Abendlandes herangereift, die vom Erkennen und Bejahen gerade der völkischen Eigenart ausging. Schon in der Magisterarbeit stellte er die Hellenen als ein «orientalisches Volk[3]» in Gegensatz zu den Völkern des Westens, ohne jedoch den Okzident

schon als Einheit zu sehen, die dem Orient entgegentreten könnte. Der von seiner Heimat enttäuschte junge Dichter floh nach dem Osten, wo man seit Hamann und Herder den Ursprung aller Kulturen zu erkennen glaubte. Herder sah jedoch in Asien nicht den Zufluchtsort aller derjenigen, die vom Westen enttäuscht waren, wie es von seiner Zeit vielfach falsch verstanden wurde, sondern er stellte das Morgenland Europa gegenüber im Bestreben, die eigenartige kulturelle Aufgabe des Abendlandes deutlicher erscheinen zu lassen. In gleicher Weise dürfen wir auch in Hölderlins Hyperion nicht einfach eine elegische Sehnsucht des Helden nach dem verlorenen Athen sehen; wir stehen vor dem Versuch, die Aufgabe der neuerstandenen Völker von derjenigen der Griechen abzugrenzen und für Deutschland und Frankreich die eigene Zukunftsrichtung genau zu bestimmen. Wir erleben besonders im zweiten Teil des Romans eine nüchterne, wenn auch dichterische Auseinandersetzung zwischen dem untergegangenen Osten und dem aufsteigenden Westen. In dieser Gegenüberstellung fand Hölderlin die wichtigsten Elemente für seine spätere Gestaltung der neuen abendländischen Idee.

Beim Anblick des zerstörten Athen fragt Hyperion: « . . . wer gewann denn?[4]» Und einer seiner Freunde antwortet: «Ganz Europa.» Das untergehende Griechenland stand an der Wiege des Abendlandes, dem es seine höchsten Geistesgüter übergab, ehe es der Vernichtung anheimfiel. Solange Hölderlin dem verlorenen Athen nachtrauerte, erschien ihm dessen Untergang sinnlos und führte zu schweren Anklagen gegen die kulturfeindlichen Barbaren. Im Hyperion aber erkannte er, daß Hellas zerstört werden mußte, um in seinem Sturz wie Empedokles den letzten und überzeugenden Beweis seiner hohen Sendung zu schenken. Aber im Verlaufe des Unterganges zeigten sich den Griechen selbst und ihren Erben die eigentlichen Gründe des Zerfalls. Die Athener kannten nur die sichtbare Erde, denn sie waren noch Leib und konnten der Gefahr nicht widerstehen, sich selbst schließlich in frevelhafter Selbstüberschätzung zu vergöttern, wodurch sie sich dem Göttlichen entfremdeten. Im Gegensatz dazu hat das Christentum dem Abendland die Kunde von einer Heimat gebracht, die nicht von dieser Welt ist, die aber dem diesseitigen Leben eine

ganz neue Weite verlieh. Das Totenreich blieb den Griechen eine ständige Drohung; erst Christus gab dem abendländischen Menschen ein wirkliches Jenseits, das als letzte Heimat immer seiner wartet, ohne ihn zu ängstigen. Die Griechen wurden allein von der sichtbaren Welt, die wohl reine Gestalten des Göttlichen kannte, zu Taten angetrieben; den Völkern des Abendlandes aber genügte diese diesseitige Orientierung nicht mehr, sie fühlten sich getragen von einem allesumspannenden Gott und seinem fleischgewordenen Sohn, dessen Herrschaft über den Tod hinausreicht.

Christus als Verkünder dieses neuen Reiches hat letztlich das Abendland gegründet. Er schenkte dem Westen in der Kunde vom wirklichen Schöpfergott und dessen Allmacht die Möglichkeit, eine Kultur zu schaffen, die auf ihrer obersten Stufe gewaltiger werden muß als die asiatisch-griechische, weil sie Ausdruck des wahren und einzigen Gottes und nicht nur eines bloß geahnten Göttlichen ist. Wohl bauten die Völker des Ostens auch ihre Tempel, vertrieben die Vielzahl der Götter und erfuhren durch die göttliche Gnade die unmittelbare Nähe Jehovas, aber sie vermochten diesen Gott nicht zu fassen und beschränkten sich in ihren religiösen Lehren meist auf allgemein menschliche Weisheiten. Christus erst vermochte die Fülle der Antike in sich aufzunehmen, sie zu verwandeln und zur neuen Botschaft umzugestalten. Doch nur langsam hat sich die frohe Kunde bei den einzelnen Nationen ihren Weg gebahnt und die Nacht der völkischen Enge gesprengt. Das gesamte geistige Leben des Abendlandes erfuhr eine entscheidende Umgestaltung und konnte sich von vielen hemmenden Bindungen befreien, indem es in den Dienst eines wahrhaft Höhern trat, das wohl wieder band und verpflichtete, das aber dem irdischen Raum eine ganz neue Weite und Lebensmöglichkeit verliehen hat. Seither können die abendländischen Völker ihre Mission nur erfüllen, wenn sie sich ihrer Christlichkeit bewußt bleiben, sich darnach richten und sich damit in Gegensatz zu Asien und später der ganzen Welt stellen.

Die Umnachtung befiel Hölderlin, bevor er seinen abendländischen Gedanken zu Ende gedacht hatte, und wir besitzen wiederum nur vage Aussagen, deren Deutung im Einzelnen nicht mehr möglich ist. Die Kraft reicht nicht mehr aus, um das christlich

Gemeinsame bei den einzelnen Völkern in der spezifisch nationalen Ausprägung zu zeigen. Der Dichter, für den Europa bis fast an sein Schaffensende nur aus Deutschland und Frankreich bestanden hat, sah erst zuletzt noch andere Völker, Italiener und Engländer, denen er seine zerbrechenden Gedanken weihte:

«Gleich Krystallen in der Wüste des Meers.
Gärten wachsen um Windsor. Hoch
Ziehet, aus London,
Der Wagen des Königs.
Schöne Gärten spüren die Jahrzeit
Am Canal. Tief aber liegt
Das ebene Weltmeer, glühend[5].»

Das Meer als Symbol des Verbindenden umfließt die immergrünen Inseln Englands und bildet Trennung und Brücke zugleich zum Festland. Aber Hölderlins Zeit reichte nicht mehr aus, um die Briten oder andere genauer zu erkennen. Daher blieb der Dichter beim Versuch einer Synthese zwischen Deutschland und Frankreich stehen, deren Ergebnisse er ohne Bedenken auf die zuletzt noch geschauten andern Völker übertrug. Er trug den beiden Nationen, die sich seit Jahrhunderten am Rhein in Krieg und Frieden begegneten, auf, das Abendland in seiner endgültigen Gestalt zu schaffen. Darum hat jedes Volk seine eigene Form zu finden und darf erst dann in den Kreis der andern treten, wenn seine Kultur eine originale Leistung hervorgebracht und sich dadurch des Geistes würdig erwiesen hat. Erst dann wird das Abendland zu jenem erlesenen Raum, wo sich die Völker treffen zur letzten gewaltigen Synthese, die Eigenarten nicht aufhebt, sondern aus der Vielheit die Einheit bildet, die rückwirkend wieder alle einzelnen Teile mit einem neuen und mächtigen Geiste erfüllt.

Das goldene Zeitalter.

Der schwäbische Pietismus hielt trotz der Skepsis der Aufklärung zähe an der biblischen Lehre vom kommenden irdischen Reich Gottes fest, die sich in Hölderlins Jugendarbeiten in ver-

blaßter Form widerspiegelt[1]. «Der Gedanke giebt unaussprechlichen Muth, daß jede Kraft in uns, alles, was wir duldeten und thaten, fortwirke, daß, wenn einst die Harmonie der seelenlosen Natur aufgelöst ist, die viel höhere Harmonie der sittlichen Welt beginnen werde. Und all das danken wir der Lehre Jesu. Lasset uns ihm nachfolgen, daß wir einst, wie er, in seine Herrlichkeit eingehen[2].» Dieses nur noch moralisch verstandene Gebot der Kirche vermochte aber nicht zum Glauben der jungen Generation zu werden und wurde bald von lebendigeren Lehren verdrängt. Hemsterhuis, der im Kreis der Fürstin Amalie von Allitzin zusammen mit Hamann, Jacobi und Stolberg einen erbitterten Kampf gegen die Aufklärung führte, setzte an den Anfang der Geschichte ein goldenes Zeitalter, bei dessen Beschreibung rationale und mystische Elemente bunt ineinandergreifen. Damals lebten die Menschen «in einem tiefen Frieden, in einer vollkommenen Ruhe, ohne Arbeit und Mühe . . . starben als wurden sie von einem tiefen Schlaf übermannt[3]». Diese Epoche dauerte so lange, als die Erdachse senkrecht im Raume ruhte und die beiden Pole gleich weit von der Sonne entfernt waren. Eine unerklärliche Verlagerung der Achse zerstörte die Einheit, der Mond kam näher, der Himmel trübte sich, der Tod überfiel die Erde, ein Chaos entstand, in dem die Menschen unverschuldet in Not gerieten, ihre Bruderschaft vergaßen und sich gegenseitig bekämpften.

Hemsterhuis nannte als Rettung aus diesem Wirrwarr die Aufrichtung einer gesetzlichen Ordnung, die mit der Natur nicht in Widerspruch geraten darf. Durch die Weltkatastrophe hatte aber der Mensch die Klarheit des Denkens und die Reinheit der Empfindung verloren und geriet in den Zustand des dumpf dahinvegetierenden Tieres. In ihm lebte aber noch die Erinnerung an die frühere Vollkommenheit, die er wieder erstrebte und dadurch zu einem unruhigen, unglücklichen Wesen wurde. Die neue Vollkommenheit kann aber nur wieder erreicht werden, «wenn die Wissenschaften des Menschen so hoch gestiegen sein werden, wie es bei seinen jetzigen Organen möglich ist . . . wenn er . . . ein richtiges Gleichgewicht zwischen seinen Begierden und den Gegenständen zu Stande gebracht haben wird, wenn er die glückliche Einfalt seines ersten Zustandes damit vereinigen wird[3]». Der Ver-

lust des Paradieses war nicht durch die Schuld der Menschen entstanden, aber das neue goldene Zeitalter ist von den Menschen zu schaffen. Hemsterhuis übernahm damit den Fortschrittsglauben der Aufklärung und vermischte ihn mit mystisch anmutenden Verheißungen, die von der Tübinger Generation begeistert aufgenommen wurden. In gleicher Weise wirkte Rousseaus Staatslehre, deren rationale Argumente die Jugendlichen übersahen. Man hörte nur die prophetischen Worte vom kommenden Zustand ewiger Harmonie, in dem durch Ausschaltung des Egoismus eine göttliche Gemeinschaft aller Menschen entstehen sollte. Aber die Freunde merkten lange nicht, wie sie damit weit über Hemsterhuis und Rousseau hinausgegangen waren[4].

Von diesem schwärmerischen Glauben kündet Hölderlins Werk der Frühzeit. «Denn diß ist meine seeligste Hofnung, der Glaube, der mich stark hält und thätig, unsere Enkel werden besser sein als wir, die Freiheit muß einmal kommen; und die Tugend wird besser gedeihen in der Freiheit heiligem erwärmendem Lichte, als unter der eiskalten Zone des Despotismus. Wir leben in einer Zeitperiode, wo alles hinaufarbeitet auf bessere Tage. Diese Keime von Aufklärung, diese stillen Wünsche und Bestrebungen Einzelner zur Bildung des Menschengeschlechts werden sich ausbreiten und verstärken, und herrliche Früchte tragen . . . Diß ist das heilige Ziel meiner Wünsche, und meiner Thätigkeit — diß, daß ich in unserm Zeitalter die Keime weke, die in einem künftigen reifen werden[5].» Im Übermut haben die Menschen die frühere Harmonie zerstört und sich selbst zu Sklaven ihrer starren Ordnungen gemacht. Aber bald wird die Nacht weichen, denn

«Majestätisch, wie die Wandelsterne,
Neuerwacht am off'nen Ozean,
Stralst du uns in königlicher Ferne,
Freies kommendes Jahrhundert! an[6].»

Helden werden auferstehen und die Völker der bessern Zukunft entgegenführen, deren Anbruch Hölderlin mit vielen jungen Zeitgenossen auf die Jahrhundertwende erwartete. Bis dahin wollte man die Zeit richtig ausnützen und das vergehende Jahrhundert als Züchtigung bejahen. «Wir müssen große Forderungen an uns

machen . . . mir wird sonderbar zu Mut, wenn ich der Hofnungen gedenke, die man sich vom folgenden Jahrhundert macht, und die verkrüppelten, trägen Jünglinge dagegen stelle, deren es überall so viele gibt, und die alsdann ihre Rolle spielen sollen[7].» Es muß mit den Menschen überhaupt besser werden, «wenn die heiligen Grundsätze des Rechts und der reineren Erkenntniß ganz ins Andenken kommen, und ewig nimmer vergessen werden[8]» sollen. «Und was das Allgemeine betrifft, so hab' ich Einen Trost, daß nemlich jede Gährung und Auflösung entweder zur Vernichtung oder zu neuer Organisation nothwendig führen muß. Aber Vernichtung gibt es ja nicht, also muß die Jugend der Welt aus unserer Verwesung wiederkehren.[9]»

Im Hyperion vollzieht Hölderlin die Wandlung des schwärmerischen Jugendglaubens zur kraftvollen und in die geschichtliche Realität gestellten Verheißung. Hyperion trauert lange um das verlorene Paradies, das der Übermut der Menschen zerstörte. «O einst, ihr finstern Brüder, war es anders. Da war es über uns so schön, so schön und froh vor uns . . . kühn frohlokend drangen auch unsere Geister aufwärts und durchbrachen die Schranke, und wie sie sich umsahn, wehe, da war eine unendliche Leere[10].» Chaotisch trieben die Menschen durcheinander, denn die göttlichen Kräfte hatten die Erde verlassen. Hyperion fühlt sich berufen zu helfen und weckt in den dumpf Dahinlebenden durch die Erinnerung an das verlorene Paradies wieder die Sehnsucht nach einem neuen Zustand vollkommener Harmonie. Aber er geht zunächst den unrichtigen und gefährlichen Weg des Begeisterten, dem sein eigenes übermächtiges Pathos die nüchterne Realität verbirgt. «Es ist eine bessere Zeit, die suchst du, eine schönere Welt . . . Du wolltest keine Menschen . . . du wolltest eine Welt. Den Verlust von allen goldenen Jahrhunderten, so wie du sie, zusammengedrängt in Einen glüklichen Moment, empfandest, den Geist von allen Geistern bessrer Zeit, die Kraft von allen Kräften der Heroën, die sollte dir ein Einzelner, ein Mensch ersezen! . . . Darum weil du alles hast und nichts, weil das Phantom der goldenen Tage, die da kommen sollen, dein gehört, und doch nicht da ist[11].» Hyperion plagen trotz seiner echten Begeisterung starke Zweifel, die ihn hin und her reißen. In den Armen Diotimas glaubt

er an die «Regionen der Gerechtigkeit und Schönheit, bei seinen finstern Freunden verliert er immer wieder seine innere Gewißheit. Das Scheitern des Aufstandes beraubt ihn schließlich für lange Zeit des Glaubens an das kommende Zeitalter, bis er einsieht, daß sein Heer infolge falsch angewandter Mittel und unrichtiger Führung untergehen mußte. Damit war aber die Verheißung einer neuen Zeit nicht berührt, sondern hatte sich nur dergestalt zu wandeln, daß sie sich in der irdischen Realität durchsetzen und behaupten konnte.

Bei der Frage nach der Schuld am Verlust des Paradieses greifen bei Hölderlin antike und christliche Elemente ineinander. Die naive Erklärung von Hemsterhuis, welcher der Verlagerung der Erdachse allein die Zerstörung der Harmonie zuschrieb, hat der Dichter nicht übernommen. Er glaubte an die Mitschuld der Menschen an dem vom Schicksal bestimmten Geschehen. Durch seinen Übermut und den Mißbrauch göttlicher Kräfte ist der Mensch verantwortlich für den Sündenfall, und doch erzählt der Mythus, daß Jupiter den Saturn verstieß und dadurch die einheitliche Ordnung aufhob, die die Irdischen fortan als Sehnsucht in sich tragen. «Dieses Weiterstreben, dieses Aufopfern einer gewissen Gegenwart für ein Ungewisses, ein Anderes, ein Besseres und immer Besseres seh' ich als unsprünglichen Grund von allem, was die Menschen um mich her treiben[12].» In diesem Glauben wird Fichte sichtbar, der von der Aufklärung die Lehre vom Vervollkommnungswillen der Menschen übernommen hatte, welcher Einzelne und Völker überhaupt erst zur Handlung antreibt, um dadurch mit eigener Kraft ein neues Zeitalter zu schaffen oder die Harmonie des Individuums zu vollenden. Hölderlin wollte die Völker aufrütteln, damit sie sich vorbereiten und den Anbruch des kommenden Reiches nicht versäumen, dessen Verwirklichung der Mitarbeit aller aufbauwilligen Völker bedarf.

Mit dem Glauben an die Sendung Griechenlands und Frankreichs, — später auch an das wiederentdeckte Deutschland — verband sich die Hoffnung auf den baldigen Anbruch des goldenen Zeitalters, das die erwählten Völker in ihrem Raume verwirklichen sollen, um es dann den andern brüderlich zu bringen. Die Griechen lebten in einem heute verschwundenen Paradies, die

Franzosen ermöglichten durch den Einsatz ihres Blutes die Verwirklichung des neuen Reiches in der Gegenwart. Die Deutschen aber sind dessen Träger in der Zukunft und werden die Vollendung dessen bringen, was der Westen begonnen hatte. Die Völker sind nur die irdischen Formen, deren sich das goldene Zeitalter zu seiner Realisierung in der Erscheinungswelt bedient und die es immer wieder verläßt, wenn die Gefäße versagen oder verbraucht sind. Damit verläßt Hölderlin alle übernommenen Lehren, die in einem kommenden Paradies einen dauernden Zustand der Harmonie sehen. Das goldene Zeitalter wandelt seine Gestalt, wechselt die Träger und bleibt dennoch oberstes Ziel aller Völker, die wie alle irdischen Formen zerbrechen, wenn sie es erreicht und verwirklicht haben. Das goldene Zeitalter ist damit zu einer ewigen Idee geworden, deren Lebendigkeit und Bestand nicht von der sichtbaren Gestaltung abhängt, sondern die gleich den Kräften der Einheit überall dort lebendig ist, wo die Menschen sich dem Göttlichen öffnen.

In den letzten Bruchstücken bricht der Glaube Hölderlins in gereinigter und neuer Form durch. Ihn erfüllt die Gewißheit, daß sich trotz allen Gegenkräften in der Heimat die «unsichtbare Kirche» als die edelste Form des goldenen Zeitalters immer mehr verwirklicht. Er unterläßt es aber, den genauen Zeitpunkt des Anbruchs zu bestimmen, da ihn nur Gott kennt. Die Menschen vermögen nichts zu tun, als sich bereit zu halten, damit der lebendige Geist unter ihnen wirksam werde und «aus der Menschen Munde sich die Seele, die göttliche, neuverkündet[13]». Hölderlin bittet die Madonna, über der Jugend zu wachen und sie mit dem neuen Glauben zu erfüllen, welcher der tötenten Skepsis widerstehen kann. Anfangs verließ sich der Dichter auf Gottes Wirken, später wollte er die Vollkommenheit allein mit den Kräften der Menschen erzwingen, die aber wie Hyperion versagten, weil sie Gott vergaßen. Am Ende wünscht der scheidende Dichter sowohl die Hilfe des Göttlichen, als auch die innere Bereitschaft und Anstrengung des Einzelnen, der gewillt sein muß, am Aufbau des Reiches mitzuhelfen, damit das goldene Zeitalter schließlich im irdischen Vaterland seinen Raum findet. Wenn Reich und patria ineinander verschmelzen, bricht in der Heimat die hohe Zeit an.

Dann wird die Hingabe an das Vaterland zugleich heiliger Dienst am nahenden Reich Gottes.

«Und er, der sprachlos waltet, und unbekannt
Zukünftiges bereitet, der Gott, der Geist
Im Menschenwort, am schönen Tage
Wieder mit Nahmen, wie einst, sich nennet[14].»

Geschichte und Mythus.

In Tübingen hatte die junge Generation durch die sorgfältige Pflege der württembergischen Landesgeschichte eine lebendige Vorstellung früherer Zeiten erhalten, die allerdings dem Stand der damaligen Wissenschaft entsprechend und infolge der Machtstellung des Hofes Verzerrungen und Lücken aufweisen mochte. Die Ruinen aus der «Heldenzeit der Väter» erweckten die Begeisterung der Heranwachsenden als «Überrest aus Edens Tagen[1]», da die Vorfahren durch große Kriegstaten des Landes Ruhm begründeten[2]. Die hohe Zeit ging aber verloren, als «würgende Könige» Greuel auf Greuel häuften und der einst gerechte Kampf zu einem «Kriegesgemezel[3]» wurde. Dem Volk blieb nur noch die Hoffnung auf eine kommende Zeit, die wieder den alten Zustand herstellen würde. Dieses traditionelle Geschichtsbild wurde aber bald durch das aufwühlende Geschehen der französischen Revolution verdrängt, der sich rasch alles historische Interesse zuwandte. Hölderlin sah in ihr nicht wie die Romantiker das Ende der Aufklärung oder der Reformation, noch verfiel er der immer mehr sich ausbreitenden Untergangsstimmung, oder ließ sich zu einem blassen Fortschrittsglauben verleiten. Er fragte wenig nach historischen Einzelheiten, sondern sah in der Umwälzung den Anbruch des göttlichen Reiches, welches zunächst ein ähnliches Gesicht erhielt, wie das von Novalis erhoffte römisch-kirchliche Jahrhundert. Erst im Hyperion gelang es dem Dichter, seine Eindrücke zu klären und ein abgerundetes Bild zu geben[4].

Hyperion sieht den geschichtlichen Rhythmus, dem alle geschichtlichen Erscheinungen unterstehen, im Wechsel zwischen Vollkommenheit und Chaos. Rousseaus Glauben an das ursprüng-

liche Gutsein des Menschen wird auf die Völker als Gesamtheiten übertragen, die gleich den Individuen möglichst ungestört heranwachsen sollen. Eingriffe sind nur soweit erlaubt, als sie die innere Entwicklung nicht hemmen, sondern ihr im organischen Sinne helfen, wozu nur der in der allumfassenden Einheit stehende Held befugt ist. Hyperion wird in dem Augenblick schuldig, da er nicht mehr auf Diotima, die personifizierte Stimme Gottes hört, sondern den Machtverheißungen Alabandas nachgibt und nach eigenem Gutdünken handelt. Er erweckt das noch zum friedlichen Schlummer bestimmte Volk zu früh und stört sein Heranreifen, indem er ihm vor der vom Schicksal festgelegten Zeit die Kindheit raubt. Dabei sind für Hölderlin die tatsächlichen geschichtlichen Hintergründe seines Romans von untergeordneter Bedeutung. Gewiß beschäftigte man sich 1790, als Kaiser Josef II. gegen die Türken kämpfte, wieder stark mit dem 1770 erfolgten blutigen Aufstandsversuch der Griechen. Gerüchte um eine verborgene griechische Flotte wurden laut, die selbst ein bekannter Publizist wie Schubart aufgriff. Hölderlin hielt sich aber nur in den ersten Romanfassungen genauer an die Vorkommnisse, machte sich mit den Örtlichkeiten der Geschehnisse und strategischen Fragen vertraut und trieb eingehende historische Studien. Aber in der Endfassung traten diese Einzelheiten zurück, denn Hölderlin suchte bewußt das hinter der äußeren Erscheinung Geschehende darzustellen. Er bewies dadurch keine Weltfremdheit, sondern erfaßte durch die Läuterung der Einzelheiten die Geschichte viel tiefer in der Form des Mythos oder der Sage.

Hölderlin ist sich früh der Schwierigkeit aller Geschichtsdarstellung bewußt, die aus der mangelnden Einsicht in den tieferen Sinn und das tatsächliche Werden aller Geschehnisse folgt. «Es ist ein peinigendes Gefühl um die Erinnrung verschwundner Größe, man steht, wie ein Verbrecher, vor der Geschichte, und je tiefer man sie durchlebt hat, um so heftiger erschüttert Einen das Erwachen aus diesem Traum, man sieht eine Kluft zwischen hier und dort . . . du kennst die Weltgeschichte; und wo ist Alles? Du verstehst mich, ich frage nicht nach dem, was uns jenes Zeitalter überliefert hat, ich frage nicht nach dem todten Stoffe, sondern . . . nach der Form, in der es geschah, nach jener Energie

und Consequenz, die sich in's Unendliche zu verlieren schien und dennoch auch in das Entfernteste die Übereinstimmung mit dem Mittelpunct trug, die in jeder Variation den Klang der ursprünglichen Melodie festhielt[5].» Der echte Historiker kann sich nicht mit dem bloßen Aufzeigen einzelner Tatsachen begnügen, denn er erbaute damit nur ein leeres und nutzloses Gerüst. Darstellung der Geschichte ist dichterische Gestaltung, die Einzelheiten nur benützt, um daraus ein wahrheitsgetreues Gesamtbild zu formen, dem man aber die Elemente seiner Entstehung kaum mehr anzusehen braucht. Die Auswahl historischer Fakten geschieht nicht nach willkürlich aufgestellten Gesichtspunkten, sondern kann nur von dem Menschen getroffen werden, der fähig ist, das irdische Walten des Göttlichen kraft seines Glaubens zu erkennen. Es ist schwer, die Jahre der Völker zu zählen, da eine Nation nicht nur so lange lebt, als ihre äußere Form sichtbar ist, sondern in ihrer geistigen Wirkung den politischen Zerfall überdauert. Die Athener leben bis heute in der abendländischen Geschichte fort und zeigen erst in den Nachfahren die ewige Gültigkeit ihrer einmaligen Erscheinung. Den Historikern ist es aufgetragen, das zeitlos Lebendige des in der Geschichte waltenden Geistes festzuhalten.

Im Hyperion fließen die Ereignisse der französischen Revolution und des griechischen Freiheitskampfes zusammen und verdichten sich zum Mythos. Er baut sich auf einzelnen Symbolen auf, die in «einer Reihe äußerlich verbundener Handlungen» den tiefsten Inhalt eines Geschehens ergeben und so dem Unfaßbaren aller Handlungen in der Sprache die höchste Ausdrucksmöglichkeit verleihen. Wie bei Bachofen «werden die Mythen . . . Bilder und Schatten höherer Gedanken . . . Sie gleichen jenen mimischen Darstellungen, in welchen der Eingeweihte die erhabenen Wahrheiten der Mysterien wie in einem Spiegel anschaute . . . Sie erregen Ahnungen, sind Zeichen des Unsagbaren, unerschöpflich wie dieses, mysteriös wie notwendig und ihrem Wesen nach jede Religion, eine stumme Rede, als solche der Ruhe des Grabes besonders entsprechend, unzugänglich dem Spott und Zweifel, den unreifen Früchten der Weisheit[6]». Hölderlins Mythen lassen sich nicht philologisch ausdeuten und ertragen keine kleinlichen Erklärungen, denn sie enthalten für den, der zu horchen versteht, in

andeutenden Worten alles Wesentliche. Es wäre auch unsinnig, den Dichter als Schöpfer eines neuen deutschen Mythos zu bezeichnen, denn Mythen können nicht künstlich gesetzt werden, weil ihre Zeit mit dem Zerfall Athens vorbei ist. Die griechischen Mythen weisen auf die Naturverbundenheit der Hellenen und ihre Bereitschaft für das Göttliche hin, die mittelalterlichen Sagen haben ihre Einheit und ihren Mittelpunkt in der Kirche. Hölderlins eigene Gegenwart ist noch allzu sehr von den geschichtlichen Ereignissen zerrissen, als daß eine geschichtliche Selbstdarstellung schon möglich wäre.

Die Mythen der Antike bildeten sich nach strengen sakralen Gesetzen, welche genau vorgeschrieben waren. Sie besaßen aber neben ihrem mythologischen auch noch einen rein menschlichen Inhalt, der bei ihrer Deutung nicht außer acht gelassen werden darf. Ihre höhere Moral verwies auf die Unendlichkeit der Weisheit, die in ihnen steckte und deutete den Zusammenhang von Menschen und Geistern an. Sie waren reinste Zeugen der göttlichen Natur in der irdischen Welt und wurden darum als Offenbarung der Götter angesehen. Sie entwickelten sich zu Zeugen der Geschichte, in denen sich die Einzelheiten des Geschehens zu einem gestalteten Bild rundeten. «Ihre Theile werden einerseits so zusammengestellt, daß durch ihre durchgängig gegenseitige schikliche Beschränkung keiner zu sehr hervorspringt und jeder einen gewissen Grad von Selbständigkeit eben dadurch erhält . . . anderseits werden sie, indem jeder Theil etwas weiter gehet, als nötig ist, eben dadurch jene Unzertrennlichkeit erhalten, die sonst nur den Theilen eines physischen, mechanischen Verhältnisses eigen ist[7].» Der Mythus in seinem vollendetsten Bau, wie ihn die Antike geschaffen hat, wird nicht nur zum Zeugen der Geschichte, sondern schließlich zum Ausdruck des religiösen Erlebens selbst. Er ist «weder intellectuell noch historisch, sondern intellectuell-historisch», und enthält «weder blos Ideen oder Begriffe oder Gewalten, noch auch bloße Begebenheiten, Thatsachen . . . sondern beedes in Einem». Nur ihr «äußerer Gehalt» ist «geschichtlich», ihr Inneres, die «Hauptpartie» aber weist auf das Höchste, auf den «Gott der Mythe[8]». Damit wird der Mythus unmittelbarer und reinster Ausdruck des Göttlichen, dessen sichtbare Form be-

dingt ist durch die geschichtliche Situation, in der sich Volk und Sprache jeweilen befinden. Das Erzählen der Mythen ist die eigentliche Aufgabe des dichterisch begnadeten Historikers[9].

Der mythischen Geschichtsdarstellung stellt Hölderlin die politische Geschichte gegenüber, die er ausdrücklich als eine untere Stufe der historischen Betrachtung ansieht, die «widrig und platt[10]» anmutet. Die politische Geschichte befaßt sich allein mit dem götterlosen Chaos, dem Anfang und Ende fehlen. Man versucht alle Erscheinungen in einen scheinbaren kausalen Zusammenhang zu bringen und übersieht, daß die Menschen niemals Gründe und Ursachen des Weltgeschehens erklären können. Erst der zur Mythe Befähigte sieht in der Reihe der äußern politischen Tatsachen das sinnvolle Walten einer göttlichen Macht, welche die Völker im ewiggleichen Rhythmus von der ungestörten Kindheit durch ein rätselhaftes Chaos zu einer neuen Harmonie führt. Die Nacht der Gegenwart wird nur erträglich, wenn im Menschen der Glaube an eine fortschreitende Entwicklung auf eine kommende bessere Zeit hin lebt. Hölderlin übernimmt damit nicht das Fortschrittsideal der Aufklärung, die eine unaufhaltsame Ausbreitung der Vernunft verkündete, sondern er lehrte den dynamischen Charakter der Geschichte, in der Nationen sich vollenden und wieder selbst zerstören. Nur in den einzelnen Völkern, die vom Göttlichen auserwählt sind, gibt es in bestimmten Zeiten ein langsames Emporsteigen zur Vollendung, die wieder zerbricht, wie jedes Gefäß, das seine Aufgabe erfüllt hat. Die Zeit der Vorbereitung wird erst im Hinblick auf ein Verheißenes sinnvoll. In ihr greifen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lebendig ineinander und bilden eine Einheit, die dem Betrachtenden als rhythmischer Dreiklang erscheint. Doch dieser Weg gilt nicht für die Menschheit als Ganzes, da die Welt der Erscheinungen in ihrer Gesamtheit nie den Zustand der vollkommenen Harmonie erreichen kann.

Hölderlin hat sich mit dieser Lehre von der Selbstvollendung der nationalen Geschichte, der in der gesamten Menschheit keine allgemeine Vollendung entspricht, wie Aufklärer und Revolutionäre erhofften, zu allen Zeitgenossen in Gegensatz gestellt. Geschichte ist ihm auch nicht wie Hegel bloße Geistesgeschichte, in der sich der absolute Geist immer deutlicher offenbart, son-

dern der Raum, in dem das Geistige mit den andern Kräften der Einheit lebendig werden kann, wenn sich hiezu ein auserwähltes Volk findet. Allerdings übersieht Hölderlin nur wenige Zeitepochen und Nationen, da die antike und die heimische Geschichtsforschung noch nicht weit gediehen sind. Erst kurz vor der Umnachtung erkannte der Dichter das Mittelalter mit den für den lebendigen Christengott kämpfenden Kaisergestalten, deren Namen er aufzeichnet, ohne mehr zu den geplanten Hymnen zu kommen. Die Staufen besaßen große innere und äußere Macht, weil sie mit Gott in enger Gemeinschaft standen und in der Kirche den geistigen Mittelpunkt fanden, der ihr Schwert segnete.

«Denn manches von ihnen ist
In treuen Schriften überblieben
Und manches in Sagen der Zeit.
Viel offenbaret der Gott[11].»

Hegel und Hölderlin erkannten schon in Tübingen das entscheidende Eingreifen Christi, der im Gegensatz zu den antiken Göttern eine sichtbare Gestalt besaß und daher in das irdische Geschehen einwirken konnte. Er gab nicht nur dem Abendland, sondern der ganzen Welt ein anderes Gesicht, indem er alle Nationen vor die Entscheidung stellte, ihm entweder nachzufolgen oder ihm entgegenzutreten. Er bringt den einzelnen Völkern die Vollendung und steht damit als oberster Richter und als höchstes Ziel für alle Ewigkeit am Ende der gesamten Weltgeschichte[12].

Das Vaterländische

«. . . Mein ist
Die Rede vom Vaterland. Das neide
Mir keiner[1].»

«Was bin ich dir, was bin ich, mein Vaterland?[2]» fragte der junge Tübinger Schüler und erfuhr dabei früh, daß er sich nur durch kulturelle Arbeit der Zugehörigkeit zu seinem angestammten Lande würdig erweisen konnte. «Männerwerk[3]» möchte der Heranwachsende vollbringen und überall für das Gedeihen seiner Heimat einstehen, die als Teil der allumfassenden Natur von Anfang

an über den irdischen Raum hinausreichte. In der Zeit der Entfremdung Hölderlins vom geformten Konkreten wurde auch das Vaterland, das der Dichter erst traditionell übernommen hatte, immer mehr zu einer fernen Idee, welcher die sichtbare Realisierung fehlte. Noch im ersten Hyperionband bleibt das «blühend Vaterland[4]», das der Freunde «Herz erfreut und stärkt», trotz den vielen Hinweisen auf die besondere Schönheit und eigenartige Beschaffenheit der heimatlichen griechischen Landschaft in einer ungreifbaren Ferne. Der eifernde Hyperion möchte den entwürdigten Boden von allen unrechtmäßigen Beherrschern befreien: «Höre mich Vaterlandserde, die du dich halbnackt wie eine Bettlerin mit den Lappen deiner alten Herrlichkeit umkleidest . . . Alabanda — du wirst mit mir das Vaterland retten[5].» Die beiden Freunde erfahren, daß ihr irdisches Vaterland einem höhern Ganzen angehört, von dem sich der Einzelne nicht lösen kann, ohne zu verderben und sich selbst mit ewiger Unruhe zu schlagen. Aber das Wissen um die Verankerung im Göttlichen darf nicht zu einem bloßen jugendlichen Schwärmen führen, das der Realität ausweicht und schließlich von ihr vernichtet wird.

Schon im zweiten Hyperionband gibt Hölderlin dem Vaterland der Griechen und Deutschen greifbare Gestalt und versucht nicht nur das National-Besondere, sondern das Unterscheidungsprinzip des Völkischen überhaupt herauszustellen. Die geographisch-klimatische Erklärung Winckelmanns über den letzten aufzeigbaren Grund der nationalen Eigenarten scheint dem Dichter allzu sehr ein Irdisches aus einem weitern unerklärbaren Irdischen herleiten zu wollen und die geheimnisvolle Ursache der Gestaltwerdung eines Sichtbaren in der Formeigentümlichkeit eines andern Sichtbaren zu sehen. Winckelmanns mechanisch-kausalistische Erklärung bleibt an der Oberfläche und negiert die Begründung alles Gestalteten in einem unsichtbaren Umfassenden, von dem es gesetzt worden ist, und übersieht, daß wir das National-Besondere nur in seinem sichtbaren So-Sein, nicht aber in seiner Entstehung begreifen können. Obwohl Schiller versuchte, das Typische einzelner Volkscharaktere in Geschichte und Drama zu gestalten, blieb er Rousseau und Winckelmann insofern verhaftet, als er das National-Besondere als ein nachträglich Gewordenes ansah, das sich

im Verlauf der Geschichte herausbildet. Rousseau wies auf Sparta hin, wo das Joch des übermächtigen Gesetzes den ursprünglich gleichgearteten Menschen einen besondern Nationalcharakter aufzwang, der für alle verpflichtend wurde, die staatswichtigen Funktionen maßgebend beeinflußte und Erziehung, Wissenschaft und Dichtung entscheidend gestaltete. Nach Rousseau bewirkt die Besonderheit des Vertrags einer jeden Gesellschaftsgruppe nachträglich erst die völkische Eigenart, die bei Androhung der Todesstrafe von keinem Mitbürger übersehen werden darf. Rousseau verachtete die freien Athener und lobte Sparta, weil es wagte, die alten Gelehrten zu vertreiben und Dichter und Denker nur duldete, wenn sie sich in den Dienst der nationalen Interessen und Forderungen stellten, die damit zum Selbstzweck erhoben wurden.

Im Gegensatz zu diesen Zeitgenossen lehnt es Hölderlin schon im Hyperionroman ab, das völkisch Besondere nur als ein Nachträglich-Gewordenes hinzustellen. Die Athener, fern vom großen Weltgeschehen, sich selbst überlassen wie der werdende Diamant, pflegten ihre Eigenart, die sie von der göttlichen Natur erhalten hatten und in langsamem innern Wachstum zur Reife und zur Entfaltung brachten. Die Spartaner unterdrückten alle Keime eines ursprünglich vom Göttlichen gesetzten Besondern und errichteten mit starren Gesetzen eine leere Form, die keinen Bestand haben und keine bleibenden Kulturwerte empfangen konnte. Spartas künstlich hochgezüchteter Nationalismus artete in einen unbändigen Hochmut aus, der zum Frevel führte, völkische Schattenseiten um der momentanen Zweckmäßigkeit und des kriegerischen Vorteils willen als Tugenden zu verherrlichen. Man verleugnete den ewigen Wechsel alles Geformten und erhob rein Zeitgebundenes zu absoluten Werten, negierte alle übermenschlichen Kräfte und übersteigerte die nationale Ehre als Ausdruck der militärischen Macht so sehr, daß sie nur noch durch das Schwert verteidigt werden konnte. Alles fremde Nationale wurde verachtet und mit Gewalt versucht, andern Völkern die spartanische Eigentümlichkeit aufzuzwingen, um sie total zu beherrschen. Sparta kannte keine Ehrfurcht vor dem gottgegebenen und gottgewollten Besondern des Feindes und trieb die Griechen immer mehr in einen kulturzerstörenden Nationalismus hinein, so daß ihnen später im

Kampf gegen die Militärmacht Rom die innere Stärke fehlte, die sie einst gegen die Perser zum Sieg geführt hatte.

Als Hölderlin nach 1800 in neuer Weise das National-Besondere der Griechen, Deutschen und Franzosen erfahren hatte, wiederholte er noch einmal mit aller Deutlichkeit, daß die völkische Eigenart niemals aufzeigbaren Ursachen entspringt, sondern immer göttliches Geheimnis bleibt. Jedes Volk erhält bei seiner rätselhaften Entstehung das «Nationelle», das entscheidend in der Geschichte wirkt, lange bevor sich die Nation ihrer Besonderheit bewußt wird. Doch diese Eigenart bekommt erst dann ihre eigentliche Bedeutung, wenn das Volk sie erkennt und die in ihr liegenden Entfaltungsmöglichkeiten in Kultur verwandelt. Die Nation kommt jedoch nur dann zur Selbsterkenntnis, wenn es ihr gelingt, vom gegebenen Nationellen Distanz zu gewinnen, da sonst die Gefahr besteht, das Besondere nicht als Besonderes einzuschätzen, sondern es in frevelhafter Weise als obersten aller Werte zu erklären. Jedes Volk durchläuft einen langen Bildungsprozeß, der es vom Zustand der Unentwickeltheit zur höchsten Stufe der Entfaltung emporführt, indem es den Rahmen des Gegebenen sprengt und Neues aufnimmt. Das Neuerworbene nennt Hölderlin das dem Nationellen «Harmonisch-Entgegengesetzte», das «Antinationelle», das sich im Verlauf der Entwicklung immer deutlicher heraushebt und dem ursprünglich Gegebenen gegenübertritt. Die Polarität des Nationellen und des Antinationellen wirkt als fruchtbare Spannung, die zur klaren Erkenntnis sowohl des Gegebenen wie auch des Neuerworbenen unbedingt notwendig ist.

Das Erreichen des Harmonisch-Entgegengesetzten und mit dessen Hilfe das Erkennen des Nationellen stößt auf große Schwierigkeiten, denn «wir lernen nichts schwerer als das Nationelle frei gebrauchen[6]». Manche Völker steigern sich in ihrer Selbstliebe oft in eine derartige Begeisterung hinein, daß sie sich ihre Entfaltungsmöglichkeiten verbauen und eine unentwickelte, primitive Masse bleiben. Der geschichtliche Bildungsprozeß als gottgewollter Entwicklungsgang ist das Überwinden jener ersten Stufe der Originalität, nicht indem man sie verleugnet, sondern indem man sie beherrschen lernt, so daß das Nationelle «im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug[7]» wird. Die nationalen Eigenschaften

verschwinden nie, da sie die notwendige äußere Form sind, aber sie bleiben ein Zeitbedingtes, ein leeres Gefäß, das auf den Inhalt wartet und erst sinnvoll existiert, wenn es erfüllt worden ist von seiner Aufgabe. Das Volk wird im Verlaufe seines Bildungsprozesses dauernd hin und her geworfen zwischen dem Primitiv-Nationellen und dem entwickelten Entgegengesetzten, und nur selten gelingt es, die beiden Pole zu einer harmonischen Einheit zusammenzuführen. Selbst die Griechen, denen die fruchtbare Synthese vorübergehend gelungen war, fielen wieder in ihre Zerrissenheit zurück und verloren in ihrem allzu starken Streben nach dem Entgegengesetzten das Nationelle, ihre «Originalität». Hölderlin fürchtet wie Nietzsche, daß «eine fast gränzenlose Vorwelt, die wir durch den Unterricht oder durch die Erfahrung innewerden, auf uns wirkt und drükt[8]», und wir so ob dem Übermaß des Neuerworbenen und dem historischen Wissen das ursprünglich Eigenartige vergessen. Ein Volk kann entweder alles Fremde annehmen und sein Eigenstes dabei verlieren, oder mit gewaltsamer Anmaßung sich gegen alles Erlernte, Gegebene, Positive stellen und einer erstickenden Enge verfallen. Beide Extreme führen nicht zur höchsten Form, die nur in der Synthese zwischen dem ungebildeten und gottgesetzten Nationellen einerseits und dem erworbenen Antinationellen anderseits erreicht wird.

Das Nationelle der Griechen war die Leidenschaft, das orientalische Feuer, das Pathos. Sie brauchten als Harmonisch-Entgegengesetztes die «Junonische Nüchternheit[9]», mit deren Hilfe sie ihr anfänglich Gegebenes zu erkennen und zu zügeln verstanden. Die Germanen als Vertreter der abendländischen Völker sind von Natur nüchtern und bedürfen daher des treibenden Feuers und der edlen Leidenschaft. Beide Völker erreichen die höchste Form in einer Synthese aus Nüchternheit und Leidenschaft, die sich vornehmlich im Bereich der Dichtung zeigt, indem sich die Germanen der lyrischen und der naiven Formen bedienen müssen, die Griechen dagegen sich an die epische und heroische Gestaltung halten müssen. Kein Volk darf einfach die Formen eines andern übernehmen, wie die für Griechenland begeisterte Tübinger Generation es tat, «deßwegen ists auch so gefährlich, sich die Kunstregeln einzig und allein von griechischer Vortreff-

lichkeit zu abstrahiren[10]», die außerdem in der Überlieferung meist noch durch «Nationalkonvenienz und Fehler[11]» verfälscht ist. Die höchste Form läuft nicht mehr Gefahr, sich zu verlieren. Die dergestalt gebildete und entwickelte Nation bedeutet nicht mehr nur eine Sammlung völkischer Eigenschaften oder ein primitiv Bluthaftes, sondern sie ist als Synthese eine reine Erscheinungsweise des Göttlichen, die immer neue Formen bildet, indem das Volk lernt, das ungeformte Gegebene aus dem unentwickelten Zustand herauszuheben und zu gestalten. Jede kulturschaffende Nation ist in dauernder Bewegung und Neubildung und begnügt sich nie mit einer scheinbar endgültigen Festlegung, da alle sichtbaren Gestaltungen nur Stufen auf dem ewigen Wege zu Gott sind.

In der also gestalteten Nation findet das Vaterland, ursprünglich nur die äußere Heimat des Dichters, nun als Sehnsucht des Menschen seinen irdischen Raum und damit seinen sichtbaren Ausdruck. Das «Vaterländische» liegt zunächst als Möglichkeit in jedem Volk und wird getragen vom göttlichen Äther, dem «Vater des Vaterlandes». Württemberg erscheint auch in Hölderlins Spätzeit wieder als ein Ort der Gestaltwerdung des Vaterländischen, wo der umherirrende Dichter sich zur Ruhe einfindet, nachdem er erfahren hat, daß er ohne Heimat nicht leben kann. In den Anmerkungen zur Antigone erfährt das Vaterländische seine letzte Klärung und zugleich seine begriffliche Abgrenzung gegenüber dem Nationellen. Deutschland kennt einen «eigentlicheren Zeus», eine höhere Gottesvorstellung im einzigen, allumfassenden Gott, der nicht mehr wie die Götter der Griechen gestalthaft begrenzt ist. Die durch Christus geschaffene Erweiterung und Vertiefung des Göttlichen bewirkte auch ein anderes Vaterländisches, als es die Völker der Antike kannten. Hölderlin unterscheidet ein niederes Vaterländisches, das dem primitiven Nationellen gleichzustellen ist, und ein höheres Vaterländisches, welches die dauernde Auflösung der jeweiligen nationalen Formungen bedeutet. Die klassische griechische Tragödie versuchte, das niedere Vaterländische zu überwinden und in unendliche Ferne vorzustoßen, wo sie das göttliche Wirken unmittelbar erfährt, ohne sich in einem nebelhaften Allgemeinen aufzulösen. Das höhere Vaterländische wurde im Drama wie in der Politik durch die «vaterländische Um-

kehr» erreicht, die Umwertung aller Werte, «die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen[12]». Antigone darf den Aufruhr entfachen, um diese Umkehr einzuleiten; Empedokles versucht durch die Sprengung der starren Gesetze neue Formen zu schaffen, in die er das reine Göttliche einströmen läßt. Gleich ihm hat Antigone die lebendigen Götter erfahren und ist daher vor dem Göttlichen selbst berechtigt, sich gegen das Gesetz Kreons zu erheben, denn «das unförmliche entzündet sich an allzuförmlichem». Das Neue, «die Vernunftform, die hier sich tragisch bildet, ist politisch, und zwar republikanisch[13]», weil sich die Gegenspieler gleichberechtigt gegenüberstehen und die alten Rangunterschiede nach der Umkehr nicht mehr gelten.

An die republikanische Form seiner Heimat fühlt sich auch Sophokles als großer Dichter gebunden, da das zu gestaltende Völkische nur in dieser Form sichtbar gemacht werden kann. Doch die künstlerische Gestaltung gelingt auch dem Begnadeten nie vollkommen und bleibt «linkisch», denn «der Geist des Staates[14]» ist schwer zu fassen. Dennoch muß der Gestaltungsversuch immer wieder unternommen werden, weil sich sonst jede Form verliert, wie es bei den nachplatonischen Griechen und bei den in kosmopolitischen Wunschträumen schwärmenden Deutschen eintrat, die dem schmerzlichen Gestaltwandel ängstlich auswichen.

«. . . Gut aber tut uns, zu sehen einen der wolle
Umkehren mein Vaterland[15].»

Gelingt Deutschland die geforderte Umkehr, dann vermag es Größtes zu leisten, das die kommende Geschichte niemals entwerten wird. Das höhere Vaterländische wird aber auch in Germanien nur in ernster Arbeit und durch einen mühsamen Bildungsgang errungen, zu dessen Führern die erkennenden Dichter berufen sind: «Das Studium des Vaterlandes, seiner Verhältnisse und Stände ist unendlich und verjüngt, daß . . . wir uns wieder selber finden mögen[16].» Aus dieser umgeformten Heimat schöpft der suchende Dichter und sagt ihr aus letzter hingebender Liebe zum Abschied: «es hat mich bittere Thränen gekostet . . . mein Vaterland . . . zu verlassen. Denn was hab' ich lieberes auf der Welt?[17]» Das kommende Deutschland, in dem sich das höhere

Vaterländische zu realisieren beginnt, wird am Ende von Hölderlins Schaffen zur höchsten Form innerhalb der Erscheinungswelt, die einmal das ganze Abendland überstrahlen wird. Dieses Vaterländische ist aber letztlich an keine nationalen Grenzen mehr gebunden, denn es findet sich als ewige Idee in allen Nationen, die ihr primitives Nationelles überwinden und darnach streben, reine Gefäße des Göttlichen zu werden. Das Vaterländische steht so über jedem irdischen Vaterland und erfüllt alle erwählten Völker mit den lebendigen Kräften der Einheit, die als «Himmelszeichen[18]» die Menschen durchströmen und ihnen in der Kunde von Gott das Höchste schenken.

«Am Ende wirst du es finden.
Kein Sterblicher kann es fassen.
Vom Höchsten will ich schweigen.
Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, ist aber
Am meisten das Vaterland. Die aber kost'
Ein jeder zuletzt[19 20].»

DER STAAT

Macht und Despotie.

Der württembergische Staat trat Hölderlin als ein Machtgebilde entgegen, das unbedingten Gehorsam forderte und souverän über Leben und Gedeihen der Untertanen entschied. Jahrhunderte lang hatte sich das Volk beinahe widerstandslos gefügt, weil das Fürstenhaus seinen Herrschaftsanspruch auf ein von der Kirche sanktioniertes Gottesgnadentum stützen konnte. Erst die Untergrabung der Religion durch die Aufklärung und die allein auf dem Naturrecht aufbauenden Staatslehren Montesquieus und Rousseaus ließen die bisherige staatliche Autorität im Verlaufe des 18. Jahrhunderts immer fragwürdiger erscheinen. Doch die bedrohten Fürsten besaßen selten den nötigen Weitblick, um wie Friedrich der Große den gefährlichen Zeitströmungen durch scheinbares Entgegenkommen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Sie verließen sich auf die alten staatlichen Machtmittel, griffen zu drakonischen Strafen und suchten die Führer der anfänglich nur geistigen Opposition unschädlich zu machen. Aber die Eingekerkerten wurden in den Augen des Volkes zu Märtyrern und gaben den Zweiflern erst die zügigen Argumente. Der auf Hohen-Asperg gefangen gehaltene Schubart wurde von der jungen Generation als Freiheitsheld gepriesen und erschien als Vorbote einer neuen Zeit, gegen die der alte Staat geistig ohnmächtig war.

In vielen Jugendgedichten klagt Hölderlin über den Machtmißbrauch der staatlichen Institutionen. Dabei werden nicht nur die Fürsten und ihre engstirnigen Funktionäre angegriffen, sondern auch die «Pfaffen», die der Kirche Macht zu eigensüchtigen Zwecken ausnützen, und die Lehrer, die zu Unrecht an den längst inhaltlos gewordenen Stiftsordnungen festhalten. Die Helden der Vorzeit werden heraufbeschworen, um mit ihrer Titanenkraft die

Tyrannei zu sprengen[1]. Dieses jugendliche Wüten gegen den unliebsamen Zwang in jeder Form erhielt aber erst ein besonderes Gewicht, als durch das Aufdämmern der französischen Revolution neben die negative Kritik ein positiver Glaube trat, der zwar nur langsam eine wirksame Form fand. «Wir müssen dem Vaterlande, und der Welt ein Beispiel geben, daß wir nicht geschaffen sind, um mit uns nach Willkür spielen zu lassen. Und die gute Sache darf immer auf den Schuz der Gottheit hoffen[2].» Dem jugendlichen Dichter ist noch nicht einsichtig, daß kein Staat ohne Macht auskommt, und es sich im besten Fall nur darum handeln kann, dem Gebäude eine Konstruktion zu geben, die einen Mißbrauch der Mittel verunmöglicht. Hölderlin rannte mit Feuereifer gegen alle «giftgen Tyrannen[3]» an, welche die Erde in einen Trümmerhaufen verwandelt haben sollen, getreu der verderblichen Lehre ihres teuflischen Meisters aus Florenz, den der Dichter in Unkenntnis seines Werkes pathetisch verabscheut[4].

Im Hyperion-Roman zeigt Hölderlin an einer sorgfältig entwickelten Handlung das Scheitern des despotischen menschlichen Machtwillens. Alabanda gibt dem Staat von Anfang an eine unumschränkte Gewalt und preist Sparta, wo die Bürger zu willenlosen Werkzeugen der Regierung herabgesunken sind. «Wir betteln um das Herz des Menschen nicht. Denn wir bedürfen seines Herzens, seines Willens nicht[5].» Alabanda will alle Ziele allein mit den Kräften der Menschen erreichen, die keinen eigenen Willen mehr besitzen, sondern in eine gewaltige und zwingende Maschine eingespannt werden, die zu «Fleiß und selbstbewußtem Streben» antreibt. Die Handelnden werden zu Gladiatoren, die mit «grobem Muthe» kämpfen, auf das «kalte Schwert[6]» vertrauen und ihre Kriegsmacht auch dort hemmungslos einsetzen, wo höchste Werte zerstört werden. Priester und Dichter müssen fliehen und die Stimme Gottes verstummt. Hyperion, der bei Diotima im Einklang mit der Natur lebt, wendet sich zunächst gegen Alabandas Forderungen. «Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann . . . Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte[7].» Hyperion nennt Alabandas Freunde Betrüger, die sich selbst und die Unterdrückten

irreführen und den Glauben an alles Große verloren haben. Die Spartaner wurden trotz ihrer äußern Tapferkeit keine Helden, da sie sich niemals als Gefäße des Göttlichen fühlen und Heldentum mit Draufgängertum verwechseln. Athen wurde durch die «wundergroße That des Theseus», der sich «die freiwillige Beschränkung seiner eignen königlichen Gewalt[8]» auferlegte, vor jedem Machtmißbrauch bewahrt. Die barbarischen Deutschen aber zerstörten ihre besten Möglichkeiten, «weil sie den Genius verschmähn, der Kraft und Adel in ein menschlich Thun . . . und Lieb' und Bruderschaft . . . bringt . . . Wo aber so belaidigt wird die göttliche Natur und ihre Künstler . . . da ist des Lebens beste Lust hinweg . . . der Knechtsinn wächst, mit ihm der grobe Muth[9]».

Solange Hyperion in enger Verbindung mit der Natur und Diotima bleibt, vermag er den Bitten und Drohungen Alabandas zu widerstehen. Aber er läßt sich schließlich von den Versprechungen des Freundes berauschen, vergißt Athen und sehnt sich nach der Ferne von Sparta. Aber die heilige Aufgabe der Vaterlandsbefreiung kann nicht mit der Macht gelöst werden, die der nimmersatten Rache gleicht und immer neuer Rache ruft. Hyperion und Alabanda bringen schließlich nicht die ersehnte Freiheit, und die vielen Blutopfer der irregeleiteten Begeisterten sind zwecklos. Im Untergang des Heeres zerbricht Alabanda, da nun sein fanatischer Glaube an die Macht zerstört ist. Er ahnt in der Gestalt Diotimas eine ihm bisher unbekannte Macht, die strahlender und gewaltiger ist als alles menschliche Wollen. Alabanda hat sein sündhaftes Spiel verloren, er muß sich selbst den dunklen Bünden ausliefern und beschließt freiwillig seinen Untergang, den er mit sokratischer Würde hinnimmt. Er gleicht Hermokrates, dem machtgläubigen Priester im Empedokles-Drama, der die Gewalt bewußt über den Willen Gottes stellt und den Frevel so weit treibt, daß er die menschlichen Zwangsgesetze als göttliche Gebote erklärt und sie dadurch vor allen Angriffen zu schützen hofft. Empedokles läßt sich aber nicht abhalten, gegen diese raffiniert verteidigte Despotie aufzutreten und beweist allem Volk, daß Hermokrates' Forderungen nicht göttlichen Ursprungs sind. Er stellt der nur menschlich-irdischen Macht ein Höheres entgegen, die lebendig wirkende Macht des Göttlichen, die er nicht zu eige-

nen Zwecken mißbraucht, sondern die er gehorsam zur Gründung des neuen Reiches verwendet, das er an Stelle des «wilden Staates[10]» setzt.

Der Kampf gegen den Machtanspruch der absolutistisch regierenden Fürsten wurde am Ende des 18. Jahrhunderts von vielen Zeitgenossen geführt. Doch im Bestreben, die alten Gewalten zu stürzen, griffen die meisten Monarchenfeinde zu neuen Machtmitteln und planten neue Staatsgewalten, die in der Praxis eine noch fühlbarere Beschränkung der individuellen Freiheitsrechte gebracht hätten. Rousseau wollte das Machtstreben des Einzelnen durch einen Vertrag unschädlich machen, dem als Ausdruck des Gesamtwillens unumschränkte Gewalt über alle Bürger zukam, indem die Nichtbeachtung des Gesetzes mit dem Tode zu bestrafen war. Er übertrug damit dem Staat eine ungeheure Machtfülle, die er im Zeitalter des untergehenden Absolutismus schon längst verloren hatte, auch wenn an manchen Orten die formale Fiktion noch aufrecht erhalten wurde. Rousseau konnte auf Grund seines Glaubens an das ursprüngliche Gutsein des Menschen annehmen, daß bei richtiger Erziehung das Böse überhaupt verschwinde und schließlich niemand mehr in Versuchung komme, die ihm anvertraute Macht zu mißbrauchen. Der junge Fichte sah die Ursache des Freiheitsverlustes weniger im Machthunger der Despoten, als in der Gleichgültigkeit der Völker, die kampflos ihr edelstes Erbe preisgegeben haben. Er forderte die Fürsten Europas auf, die ihnen übertragene Macht nicht zu mißbrauchen, erfuhr aber bald, daß die Monarchen niemals freiwillig auf ihre Herrschaft verzichten würden und fand daher den Ausweg nur noch in einer gewaltsamen Revolution. Auch Fichte stellte an den Anfang eines neu zu errichtenden Staates die Macht, deren Mißbrauch er jedoch dadurch verhindern wollte, daß er «Ephoren» bestellte, die über der Verfassung streng zu wachen hatten. Er hoffte, im Verlauf der Geschichte durch das Mittel der Erziehung den Zwang zu überwinden, indem der Einzelne zur vernunftmäßigen Einsicht in die Notwendigkeit der Gesetze geführt werden soll und schließlich «selbst will was er soll[11]».

Kant gebietet dem Menschen, keine Macht, die den Forderungen des Rechts und der sittlichen Freiheit nicht standhält, über

sich zu dulden. Dennoch stellt auch er, wenigstens nach Fichtes Interpretation, den Zwang an den Anfang jeder Staatsgründung, aus dem sich erst im Verlauf der Geschichte langsam der ersehnte Rechtszustand entwickelt[12]. Ebenso anerkennt Hegel die Macht als oberste Instanz des Staates, die in der Armee und deren Funktion als Kriegsinstrument ihre Verkörperung findet. Der Krieg ist dabei der Ausdruck der nationalen Kraft und bewahrt die Völker vor der «Fäulnis». Der Staat braucht Waffen, um sich nach außen behaupten zu können und in jedem Einzelnen das Machtbewußtsein wachzuhalten. Da Hegel schon in Frankfurt die Unvereinbarkeit des Machtstaates mit dem Christentum erkannte, verlangte er eine klare Trennung zwischen Staat und Kirche. Diese erhält nur einen kleinern Raum angewiesen, das Wirkungsfeld des Staates ist jedoch unbegrenzt, denn er hat unumschränkte Gewalt über den Einzelnen. Hegel will gleich Kant und Fichte zunächst eine äußere Machtorganisation schaffen und erst nachträglich mit dem innern Aufbau beginnen. Er nimmt sogar die Gefahr der Despotie, die er in der Tübinger Zeit heftig bekämpft hat, mit in Kauf, obgleich er sich nach wie vor gegen jeden Machtmißbrauch wendet[13]. Da Kant, Rousseau, Fichte und Hegel an die Erziehbarkeit des Menschen glauben, können sie annehmen, daß der anfängliche Zwang sich im Verlauf der Entwicklung, die als Ausbreitung der Vernunft verstanden wird, von selbst aufhebt[14].

Hölderlin stand zu diesen vier geistig mächtigen Zeitgenossen im Gegensatz. Den Abscheu vor der Despotie, den er in seiner Jugend empfangen hatte, ließ er sich auch nicht durch die Versicherungen neuer Staatslehren und Herrscher nehmen. Wohl sah er die Notwendigkeit ein, daß jeder Staat eine starke Autorität braucht, die dem Ganzen Halt gibt, aber er verneinte die Lösung Fichtes und Hegels, ohne deren großenteils richtige metaphysische Begründung der Macht zu sehen. Er hielt an seiner Interpretation des «contrat social» fest, wonach der Staat auf der Grundlage des freiwilligen Zusammenschlusses konstituiert wird. Dabei hat jedes erlassene Gesetz im Gegensatz zu Rousseau nur vorübergehende Gültigkeit und darf niemals absolute Unterwerfung fordern. Wollten Fichte und Hegel Macht mit Macht bekämpfen, so erkannte Hölderlin, nachdem sich die Begeisterung für die französische Re-

volution gelegt hatte, daß gegen die Despotie letztlich nur die lebendigen Kräfte der Einheit helfen. Wenn also im auserwählten Deutschland an Stelle der despotischen Fürstenherrschaft ein neues Reich treten soll, so muß dies ohne Gewalt geschehen. Germanien kann seine Mission niemals mit dem Schwert, sondern allein mit seinem gewaltigen und allen andern überlegenen Genius erfüllen. Hölderlin pries am Ende nicht mehr die Kriegsheroen, sondern die stille deutsche Frau, die Heldin der Liebe. Er teilte die Begeisterung der Romantiker für den Machtstaat Friedrichs des Großen nicht, weil er notwendigerweise zur «toten Ordnung» führen muß, besonders dann, wenn das Volk nicht mehr das Glück hat, einen überragenden Herrscher zu besitzen[15]. Hölderlin lehnte das von den Römern übernommene Prinzip der Macht als oberstes Recht des Staates für seine Heimat, wo die Freigeborenen wohnen, ausdrücklich ab, weil aus Zwang niemals Freiheit entstehen kann, weder durch Erziehung noch mit Hilfe der sich ausbreitenden Vernunfteinsicht. Macht blieb für den Dichter der Ausdruck des menschlichen Herrscherwillens, der immer Mißbrauch eines göttlichen Geschenkes bedeutet. Sie kann nur überwunden werden, wenn dem Volk ein Herrscher gesetzt ist, der die Menschen zu den wahren und ewigen Geboten Gottes führt.

Freiheit.

«So wär' es hier im höchsten Sinne wahr,
daß ohne Freiheit alles todt ist[1].»

Der geistige und politische Druck, den die absolutistisch regierenden deutschen Fürsten auf ihre Untertanen ausübten, wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts durch die Auswirkungen der Aufklärung fühlbar gemildert, wie es sich vor allem bei Friedrich dem Großen zeigte. Die Masse des Volkes wurde sich jedoch der vermehrten Freiheiten und Rechte lange nicht bewußt und verharrte in einem Zustand der Teilnahmslosigkeit. Wohl hatten die Völker schon früher sich gegen fremde Unterdrücker verteidigt und Stände und Städte für ihre Privilegien gekämpft, aber es ging dabei immer um die Interessen einer Gesamtheit, nicht um

die Befreiung des Individuums. Erst die französische Revolution brachte das neue Freiheitsideal, das nicht mehr in erster Linie an das Volk als Ganzes, sondern an den Einzelnen appellierte[2]. Es dauerte jedoch lange Zeit, bis der Freiheitsruf über die akademischen Kreise hinaus vordrang und größere Volksteile erfaßte. Die deutschen Fürsten verstanden es, den politischen Kampf gegen Frankreich als Befreiungskampf gegen die Unterdrücker darzustellen und auf diese Weise den innerpolitischen Freiheitswillen nach außen abzulenken, so daß die Gefahr, der Louis XVI unterlegen war, in Deutschland leicht behoben werden konnte. Der Wiener Kongreß stellte die alten Zustände beinahe vollständig wieder her, da der Krieg gegen Frankreich die revolutionäre Stoßkraft gebrochen hatte. Das von der Generation Hölderlins begeistert vorgetragene Freiheitsethos des einzelnen Menschen blieb eine literarische und philosophische Angelegenheit, obwohl es ursprünglich als allgemeingültiges politisches Ideal propagiert worden war.

Unter dem Eindruck der vorbildlichen Haltung Friedrichs des Großen gab der anfänglich mit arger Willkür regierende Herzog von Württemberg dem Druck der alten Stände nach und anerkannte die überlieferten Privilegien wieder. Schwaben entstiegen denn auch in der Folge Männer, die aus dem immer noch wachen Rechts- und Freiheitsbewußtsein schöpften und der Generation Hölderlins als Vorkämpfer der Freiheit galten, obgleich sie sich für die kollektiven Freiheitsrechte eingesetzt und den westlichen Kult der Individualität nicht gekannt hatten. Weckherlin wetterte gegen den Adel, der seiner Rechte unwürdig geworden war, wandte sich aber gleichzeitig gegen die Aufklärung und pries die Antike als Vorbild der politischen Erziehung. Huber erregte mit seinen «Oden, Liedern und Erzählungen» großes Aufsehen, da er der Dichtkunst die Aufgabe zuwies, der Obrigkeit die Mißstände aufzudecken. Er stritt wider den von den Fürsten geforderten falschen Heroismus der käuflichen Soldaten, die nur der Machtverstärkung der Monarchen dienten. Gremminger schrieb Gedichte über die üblen Zustände am Hof und sein Freund Kaspar richtete scharfe Epigramme gegen den Herzog. Hallers «Usong» hatte ebenso wie Wielands Schriften in den gebildeten Schichten Württembergs eine große Wirkung. Hartmann, der in begeisterten Lie-

dern Huber und Gremminger verherrlichte, verurteilte die kraftlose Haltung der Deutschen, die an ihrer unwürdigen Versklavung selbst schuld sind, da sie der fürstlichen Willkür keinen Widerstand entgegengesetzt hatten. Schubart wagte auszusprechen, was viele Zeitgenossen als Groll im Herzen trugen und erschien weit herum als das Vorbild eines unermüdlichen Kämpfers, den sogar die lange Festungshaft auf Hohen-Asperg nicht zum Schweigen gebracht hatte[3].

Das in Württemberg lebendige Freiheitsbewußtsein gründete nicht auf der neuen Lehre vom Menschen oder dem Naturrecht der Aufklärung, sondern auf dem Glauben an das überlieferte Recht und die Heiligkeit der alten Privilegien. Weite Kreise hatten sich mit dem Absolutismus nie ganz abgefunden, und der innere Widerstand blieb, auch wenn er kaum je staatsgefährlich wurde. Die Fürsten fühlten sich vor allem durch das lutherische Christentum geschützt, das keinen Ungehorsam gegen die Obrigkeit duldete. Die Willkür des Herzogs nahmen viele als Strafe des Himmels hin, vor der sie sich in die Enge des Pietismus zurückzogen. Eine gewisse Opposition vermochte sich jedoch immer zu halten, die in den Verfassungskämpfen zwischen dem Herzog und den Ständen um 1770 deutlich hervortrat. Das Freiheitsverlangen war daher in Württemberg lebendig, bevor die Ideen des Westens eindrangen und einen günstig vorbereiteten Boden fanden. Hölderlins erste Freiheitsgedichte erinnern stark an Huber und Schubart. Noch streitet Hölderlin erst für die kollektive Befreiung von den unrechtmäßig herrschenden Tyrannen, wie sie die Schweiz seit Jahrhunderten verwirklicht habe. Nach seiner ersten Alpenwanderung weiß der junge Dichter nicht genug Lobesworte für die freiheitlichen Zustände in der Eidgenossenschaft zu finden: «Quell der Freiheit . . . Väter der Freiheit . . . Heiligtümer der Freiheit . . . o Land der göttlichen Freiheit.» Geborgen vom gigantischen Gebirge blieben die Schweizer von der Tyrannei verschont und schlugen jeden Angriff der fürstlichen Unterdrücker siegreich ab[4].

Durch Rousseau und die französische Revolution erfuhr Hölderlin eine Freiheitsbewegung, deren letztes Ziel nicht der Tyrannensturz und die Verteidigung alter Privilegien war, sondern die Freiheit des Individuums. Als ersten Schritt verlangte man die Ab-

schaffung der Standesunterschiede und verkündete die Gleichheit aller Menschen, die man aus dem Naturrecht der Aufklärung herleitete. Die Lehren der französischen Revolution wurden deshalb in vielen politischen Kreisen wirksam, weil sie die Gläubigen nicht mehr wie Schubart und andere württembergische Freiheitskämpfer in rein negativer Haltung dem Staate gegenüber streiten ließen, sondern dem Alten ein geistig fundiertes Neues entgegensetzten. Die Tübinger Generation nahm diesen Ruf auf, steigerte sich in einen schwärmerischen Freiheitsrausch hinein und anerkannte schließlich nur mehr sich selbst als Autorität[5]. Dies führte jedoch nicht zur Loslösung des Einzelnen von allen Bindungen, sondern man versuchte im Gegenteil in der Freundschaft neue und tiefere Bande zu knüpfen. Griechenland erschien Hölderlin, noch ehe er zwischen Athen und Sparta unterschied, als Raum, wo «die heilige Freiheit[6]» herrschte. «Zwei junge Helden Harmodius und Aristogiton warens, die zuerst das große Werk der Freiheit begannen. Alles ward durch die kühne That begeistert. Die Tyrannen wurden ermordet, oder verjagt, und die Freiheit war in ihre vorige Würde hergestellt. Nun erst fühlte der Athener seine Kraft ganz[7].» Die Griechen waren das erste Volk, das in der geistigen und politischen Freiheit die Grundlage für jede höhere Kulturleistung erkannte, woraus seine Überlegenheit gegenüber dem Osten und dem Westen erwachsen ist.

Am Ende der Tübinger Zeit Hölderlins verbanden sich die kollektiv-politische und die individuell-geistige Freiheitsidee zu einer einzigen mächtig sich äußernden Freiheitsforderung, ohne daß der junge Dichter die theoretische und praktische Konsequenz bedingungslos zu ziehen wagte, die in der Autarkieerklärung des Menschen und im aktiven Kampf bestanden hätte. In Jena erfuhr Hölderlins Glaube an die individuelle Freiheit durch Schiller und Fichte die höchste Steigerung, zugleich aber den jähen Abbruch. Der Verfasser der «Räuber» und des «Don Carlos» galt seit seiner Flucht aus Stuttgart als Märtyrer der Freiheit, der durch seinen persönlichen Einsatz die Jugend begeistert hatte. Für Schiller, der sich in Hölderlins Jenaer Zeit längst von der Aufklärung distanziert hatte, war die Freiheit nicht wie für Rousseau ein Naturgegebenes, das nur wieder geweckt werden muß, ihm galt die

Natur wie Kant als das zu überwindende Primitive und Chaotische. Dieses Chaos zu beherrschen wird als oberste sittliche Pflicht erklärt, die der Mensch nur erfüllen kann, wenn er lernt, sich zu beschränken, dadurch sich selbst erzieht und zugleich dem andern nicht die Entfaltungsmöglichkeit nimmt[8]. Fichte steigerte den Freiheitsgedanken der Aufklärung bis zur letzten Konsequenz der Autonomieerklärung des Individuums. Das politische Frei-Sein ist daher eine selbstverständliche Voraussetzung, die leider von den Deutschen achtlos beiseite geworfen worden war. Fichte begrüßte die französische Revolution als Weg zur politischen Befreiung, die von jedem Volk zu leisten ist, und erwartete von den Fürsten, daß sie die Untertanen zur wahren Freiheit führen und als Regierende zurücktreten, sobald die Völker sich selbst zu zügeln vermögen.

In Frankfurt erhielt Hölderlins Freiheitsglauben die letzte Klärung. Die grauenvollen Nachrichten aus Paris, die ihm vor allem Ebel übermittelte, wirkten ernüchternd. Sie waren ungünstige Zeugen der Freiheitsbewegung, die im Kampf der Interessen aller gegen alle unterging, weil der Mensch sich schließlich selbst an die oberste Stelle gesetzt und das richtige Maß verloren hatte. Dennoch hält Hölderlin an der Forderung der politischen Befreiung fest, da sie die Voraussetzung bildet für die Entwicklung des Menschen zu Gott. Noch im Thaliafragment ist die Freiheit das «Urbild des Daseins», worauf der weise Alte mit der immer wiederkehrenden Formel hinweist: «Doch erhalte den Geist frei!» Alabanda verkörpert den zur Handlung treibenden Fichte, wenn er sagt: «Ich fühl' in mir ein Leben, das kein Gott geschaffen, und kein Sterblicher gezeugt. Ich glaube, daß wir durch uns selber sind, und nur aus freier Lust so innig mit dem All verbunden[9].» Er ist der sich selbst Setzende, der nach Freiheit und hemmungsloser Entfaltung seiner Kräfte verlangt, Gott nicht mehr kennt und auf sich selbst allein vertraut: «Weil ich frei in höchstem Sinne, weil ich anfangslos mich fühle, darum glaub' ich, daß ich endlos, daß ich unzerstörbar bin . . .[10]» Alabanda tritt mit dieser Erklärung der absoluten Freiheit in Gegensatz zum göttlichen Gebot und steigert sich in eine Selbstbewunderung hinein, die schließlich zur Selbstzerstörung wird. Im Untergang des Freiheitshelden Alabanda zeigt Hölderlin das Scheitern des Fichteschen Menschen,

der nach absoluter Freiheit strebt und sich darüber der eigentlichen Quelle seines Daseins beraubt.

Die Freiheit als alleiniger Inhalt einer politischen oder geistigen Bewegung genügt auf die Dauer nicht, um sie vor Entartung zu schützen. Die antiken Griechen hatten sich gegen die Perser um der ihnen vom Göttlichen aufgetragenen Mission willen verteidigt. Die Befreier der unterdrückten Hellenen von 1770 fragten so wenig nach Gott wie die revoltierenden Franzosen, die allein auf die eigenen Kräfte bauten. Die Selbstherrlichen häuften Greuel auf Greuel und verloren bald jedes höhere Recht zur Revolution. Zielt der Wille der Befreier nur auf die äußere, politische Freiheit, so wird meist übersehen, daß die Menschen zur Freiheit erzogen werden müssen, damit sie nicht in der ersten Begeisterung über die erwachenden Kräfte die ihnen geschenkten Möglichkeiten mißbrauchen. Die Exzesse der Pariser Revolution sind Beweise dafür, daß die Franzosen der Freiheit noch nicht würdig waren und sie mit Zügellosigkeit verwechselten. Der unter Gottes Gebot stehende Mensch weiß um das unerbittlich strenge Gesetz der Freiheit, dessen Mißachtung sich immer rächt. Es bindet stärker als jeder irdische Zwang, da es nicht durch menschliche Willkür, sondern durch den Willen Gottes entstanden ist. Freiheit bedeutete für Hölderlin in Tübingen ein Freisein von allem Zwang, den man in jeder Form ablehnte. In der letzten Schaffensperiode wird Freiheit ein Freisein für Gott und dessen Gebot.

Revolution und Krieg.

Die Tübinger Freunde sahen von Anfang an in der französischen Revolution nicht nur ein äußeres politisches Geschehen, sondern die totale Umkehrung aller Werte. Das «vive la liberté» und der begeisterte Ruf «vive Jean Jacques» vermischen sich mit Schillers «in tyrannos» zu einem schwärmerischen Glauben[1]. Freudig bejahte man den Sturz von Louis XVI, die Schaffung einer neuen Staatsverfassung und den Kampf der Franzosen gegen die rückständigen Monarchien Europas. Die Begeisterung führte jedoch nicht zum aktiven Einsatz der Freunde bei den revolutionä-

ren Umtrieben in Württemberg, sondern es blieb bei der platonischen Beteuerung der Menschenrechte[2]. In Jena erfuhr Hölderlin durch Fichte eine Bestätigung seines Glaubens an die Revolution. Schiller war längst über die in-tyrannos-Stimmung hinausgewachsen und empfand die gewaltsame Störung in seinem Streben nach dem klassischen Gleichmaß als kulturgefährlich. Fichte hingegen versuchte mit seiner Freiheitslehre über die Hörsäle hinaus in weite Volkskreise vorzudringen[3]. Er wollte als französischer Bürger in den Dienst von Paris treten und beteiligte sich an verschiedenen geheimen Studentenbünden, die in Deutschland den gewaltsamen Umsturz planten. Aber auch er mußte erfahren, daß sich die begeisterten Akademiker wohl zu Sympathiekundgebungen hinreißen, nicht aber zu wirklich politischen Aktionen führen ließen. Der «Bund der freien Männer[4]», eine Jenaer Studentenorganisation, kam nicht über schwärmerische Zusammenkünfte hinaus, wo man sich «gränzenlosen Hoffnungen» und «künsten Entwürfen[5]» hingab, denen aber wie den Tübinger Freundschaftsbünden klare Richtung und Ziel fehlten.

Auch in Frankfurt ließ sich nur ein kleiner Kreis für die Revolutionsideen begeistern. Die ängstlichen Stadtbürger lehnten den Umsturz ab, da ihnen die bestehenden Verhältnisse ein genügendes Auskommen garantierten. Selbst der heftig polemisierende Ebel, der viel im Hause Gontard verkehrte, kam nicht über rein theoretische Umsturzpläne hinaus. Er übersetzte die Schriften von Siéyès und war seit 1796 bis 1800 als «attaché à la délégation de Francfort» in Paris, wo er mit Sömmering, Siéyès, Humbold und Goerres in Kontakt trat. Er wies auf die Schweiz als das klassische Land der Freiheit, wohin er sich schließlich resigniert zurückzog, nachdem er Hölderlin schon früher über seine Enttäuschungen berichtet hatte. Hofrat Jung, der von Frankfurt aus in Deutschland eine lebhafte revolutionäre Propaganda entwickelte, bot Hölderlin in Mainz eine Hofmeisterstelle an mit Aussicht auf eine spätere Dozentur an der dortigen Universität, die der Dichter ablehnte. Auch Jungs Eifer erlahmte unter dem Eindruck der unglückseligen Entwicklung in Paris, «denn die Revolution verschlimmert als eine solche, wenn sie zu lange dauert, notwendig den Nationalcharakter, indem sie alle ersinnliche Leidenschaften

in äußerstem Grade aufreizt und . . . die Menschen . . . zu Egoisten macht[6]». Eine ähnliche Revolutionsmüdigkeit zeigte Sömmering, der sich wie viele seiner für den Umsturz begeisterten Zeitgenossen durch die unrechtmäßige Diktatur Napoleons in ihrer leidenschaftlichen Hoffnung betrogen fühlte.

In Homburg erhielt sich die Begeisterung für das großartige politische Experiment der Franzosen längere Zeit als in Frankfurt. Leopold von Seckendorf verfaßte noch nach 1800 patriotische Gedichte für Frankreich. Böhlendorff versuchte in seinem Drama «Fernando» die wohltätigen Wirkungen der freiheitlichen Reformen zu zeigen. In der «Geschichte der helvetischen Republik» schildert er die Gründe des Untergangs der alten Eidgenossenschaft und preist die neue Schweiz als ein Land, in dem die Revolutionsideen zum Wohle des Volkes verwirklicht worden sind. Sinclair stand seit seinem Studienaufenthalt in Jena, wo er wegen revolutionärer Umtriebe das consilium abeundi erhalten hatte, unentwegt zu seinem Glauben an die Freiheitsbewegung des Westens, was ihn nicht hinderte, im Dienst des Landgrafen zu bleiben. Von Homburg aus nahm er die Verbindung mit den Clubisten in Mainz auf, mit denen er in einem lebhaften Briefwechsel stand. Die vielen Bekannten wurden ihm 1805 zum Verhängnis, als er wegen angeblicher revolutionärer Umtriebe verhaftet wurde. Trotz seiner baldigen Entlassung schien Sinclair nicht ganz schuldlos zu sein, denn er gab die Hoffnung auf eine Revolution in Deutschland nie ganz auf, auch wenn er schließlich einsah, daß hier eigene Wege beschritten werden mußten[7].

Nachdem Hölderlin Tübingen in echter Begeisterung für die Pariser Revolution verlassen hatte, rückte er bald von der schwärmerischen Glorifizierung des Umsturzes ab, bewahrte aber seinen Glauben an die «künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungen, die alles Bisherige schaamroth machen wird[8]». Im Hyperionroman versuchte er den Verlauf und die Gründe des Scheiterns einer Freiheitsbewegung aufzuzeigen, die mit Hilfe der Gewalt begonnen worden war. Alabandas dunkle Bundesgenossen führen als berufsmäßige Revolutionäre den Befreiungskampf nicht um der Menschen, sondern um des Schwertes willen, das nicht davor zurückschreckt, auch zweifelhafte Mittel zu benützen, «denn

es ist alles für uns, und die Thoren und die Klugen und die Einfältigen und die Weisen und alle Laster und alle Tugenden der Rohheit und der Bildung stehen, ohne gedungen zu seyn, in unsrem Dienst, und helfen blindlings mit zu unsrem Ziel . . .[9]» Wohl wendet sich Hyperion gegen solche Gladiatorengesinnung, aber schließlich unterliegt er ihr doch wegen den Erfolgsaussichten, trotz den Warnungen Diotimas: «Aber ein Schwerd zu brauchen, hab' ich gelernt und mehr bedarf es für jezt nicht. Der neue Geisterbund kann in der Luft nicht leben, die heilige Theokratie des Schönen muß in einem Freistaat wohnen, und der will Plaz auf Erden haben und diesen Plaz erobern wir gewiß[10].» Alabanda glaubt an die Macht der zahlenmäßig stärkern Bataillone und will die für den Krieg notwendige Soldatengesinnung nachträglich schaffen. Hyperion läßt sich vom glänzenden Anblick der Bewaffneten dermaßen blenden, daß er im Taumel des von seiner Macht betrunkenen Führers seinen geistigen Auftrag vergißt und Griechenlands Kultur verrät: « . . . der kleinste unsrer Siege ist mir lieber, als Marathon und Thermopylä und Platea[11].» In diesem Verrat des Geistigen liegt der Keim des Untergangs, der eintritt, als nach einem geringen kriegerischen Mißerfolg die Disziplin vollkommen zusammenbricht. Hyperion erleidet das Schicksal des idealistischen Revolutionärs, der im Vertrauen auf seine Mitkämpfer die Barrikade erstürmt und zu spät merkt, daß er allein mit der richtigen Gesinnung streitet, die andern aber nur aus niedern Instinkten mitrennen. «Du führtest sie zur Freiheit, und sie dachten an Raub . . . diese Ungeheuer plündern[12].»

Auch Empedokles tritt dem alten Staat des Hermokrates als Revolutionär gegenüber, aber er bedient sich zum Kampf nicht des Schwertes, sondern der Kräfte der Einheit, da er sich unter das Gebot des allumfassenden Göttlichen stellt. «Unter seinen hyperpolitischen, immer rechtenden und berechnenden Agrigentinern, unter den fortstrebenden und immer sich erneuernden gesellschaftlichen Formen seiner Stadt mußte ein Geist, wie der seinige war, der immer nach Erfindung eines vollständigen Ganzen strebte, nur zu sehr zum Reformatorsgeiste werden, so wie die anarchische Ungebundenheit, wo jeder seiner Originalität folgte, ohne sich um [die] die Eigentümlichkeit der andern zu

kümmern . . . ungeselliger, einsamer, stolzer und eigener machen mußte[13].» Der von den Göttern als Revolutionär auserwählte Empedokles durfte nicht in dumpfer Einsamkeit bleiben, sondern mußte sich selbst und den Glauben an seine Mission finden, um mit Sicherheit vor die Menschen treten zu können. Es gelang ihm, «die überwältigende Natur zu umfassen, durch und durch zu verstehen und ihrer bewußt zu werden . . . wie er seiner selbst bewußt und gewiß seyn konnte[14]». Als eine am Göttlichen unmittelbar teilhabende «aorgische Gestalt» vermochte er zu erkennen, was dem Volk nottat und in welcher Weise die Umwertung aller Werte durchzuführen war. Dieses sichere Wissen legitimierte ihn vor aller Welt als wirklichen Revolutionär, der im Gegensatz steht zu allen bloßen Aufrührern, denen nicht der göttliche Auftrag das Schwert in die Hand gedrückt hat. «Diß gab ihm seine Anmuth, seine Fruchtbarkeit, seine Göttlichkeit, und alle Herzen, . . . flogen ihm zu[15].» Empedokles war mit Gott im Einklang, währenddem «die Welt um ihn hierin gerade im höchsten Gegensaze lebte[16]». Er durfte über die menschlichen Gesetze spotten, weil er über die Erkenntnis der höheren Gebote verfügte. «Er mußte mit seinem Geiste . . . ihre Seele, er mußte des Unbegreiflichen, des Unbewußten, des Unwillkürlichen in ihnen mächtig . . . werden . . . indem er über die gewöhnliche und menschliche Grenze des Wissens und Wirkens gieng, sich selber verlieren und objectiv werden[17].»

Wohl hatte auch Hyperion ursprünglich die Absicht besessen, seinem Volk die Kunde vom Göttlichen zu bringen, aber er versündigte sich durch die Wahl unvollkommener Mittel, indem er das Heiligste zu sichtbar und zu sinnlich erscheinen ließ und es profanierte. Der wahrhaft berufene Kämpfer gerät nicht in Versuchung, seinen Auftrag und damit den göttlichen Auftragsteller dadurch zu verraten, daß er auf negative Art den Kampf führt wie Alabanda oder der Pariser Pöbel. Empedokles schafft durch seine Revolution nicht neue Gegensätze und Unterdrückte, sondern vereinigt die «Extreme» und gründet ein «Bleibendes und Vestes», das aber in sich nicht erstarrt, sondern vom Lebendigen erfüllt ist. Das Neue unterscheidet sich radikal von allem Bisherigen und bedeutet eine totale Umwandlung aller Dinge und Menschen, die vom Prozeß der Neugestaltung ergriffen werden. Diese Revolution

wird keine Greueltaten im Gefolge haben, sondern sie schafft den Raum für ein neues Reich, in welchem keine starren Gesetze mehr die Entfaltung hemmen, da sich alles in dauernder Wandlung befindet. So entwickelte sich Hölderlins Begeisterung für die französische Revolution im Empedoklesdrama zum Glauben an die ständige Veränderung alles Sichtbaren, wobei die politische Revolution nur ein kleiner Teil dieses Prozesses ausmacht. Die Umkehr, eingeleitet und geführt von einem hiezu erkorenen Menschen, steht daher im letzten Grunde nicht im Dienste der individuellen Freiheitsidee oder eines völkischen Zieles, sondern in der Schaffung dessen, was schon die Tübinger Freundesbünde unklar gewollt hatten: im Dienst des kommenden Reiches Gottes.

Mochte Hölderlin die Revolution noch als gerechtfertigt erscheinen, wenn sie im Dienste der Einheitskräfte stand, so sprach er sich mit Klarheit gegen den Krieg aus. Nur in den frühesten Gedichten lobte er, getreu der württembergischen Hauspoesie folgend, die kriegerischen Taten seiner sagenumwobenen Vorfahren, die auf dem Schlachtfeld den Beweis ihres Mutes erbracht hatten. Zur selben Zeit bat er jedoch um Ruhe und Stille und pries den harmonisch lebenden Menschen als höchstes Ideal aller Zeiten. Bald wurde der Krieg für ihn zu einer bloßen Anhäufung von Greueltaten, deren verheerende Wirkung durch die Jahrhunderte überall sichtbar ist. Was der rauhen Vergangenheit vielleicht noch zugestanden werden konnte, der Kampf mit dem Schwert zur Schaffung der Kultur und ihres Entfaltungsraumes, verneinte Hölderlin für die Gegenwart. «Laß das Kriegsgeschrei verhallen, und die Wahrheit und Kunst wird einen seltnen Wirkungskreis erleben[18].» Den ewigen Frieden nennt der Dichter «des Himmels Kind[19]», nach dem auch der Krieger strebt, der nur kämpft, um schließlich die ersehnte Ruhe zu erlangen, «die freundliche Trösterin[20]». Auch im Streitenden lebt die Harmonie als höchstes Ziel; er wird das Schwert beiseite legen und der unersättlichen Nemesis nicht mehr gehorchen, welche die unselige Kette der Rachetaten immer fortsetzen und die Völker um die goldne Frucht des Friedens betrügen will. Hölderlins Gegenwart ist reich an kriegerischen Ereignissen, aber wir finden außer der Gutheißung der französischen Siege, die für die Errichtung eines

neuen und bessern Staates erfochten werden, nur immer wieder bedauernde Äußerungen, niemals einen Ausdruck der Freude, oder gar eine Aufforderung an die Völker, sich im Krieg heldisch zu bewähren.

Hyperion läßt sich durch Alabanda in den Krieg hineinziehen und den fanatischen Glauben an die Macht des Schwertes aufzwingen. Er verkündet im Taumel der Begeisterung die ethischen Werte des Krieges, der als höchste völkische Kraftäußerung die größten menschlichen und kulturellen Leistungen gebiert. Er berauscht sich am Anblick der hellglänzenden Rüstungen und glaubt, daß sich der Krieg seiner Gegenwart in ähnlich edlen Formen durchführen lasse, wie er nach der Sage die Kriege der Antike sah. Aber während der Zeit der Belagerung zeigt es sich immer deutlicher, wie die Lockerung der Disziplin schließlich zum innern Zusammenbruch des Heeres und damit zur äußern Niederlage führen muß. Hyperion erfährt, daß auch ein mit größter Hingabe und Begeisterung begonnener Krieg in Greueln endet, denn die echte adelige Einstellung zum Kampf, wonach die Ehre des Schwertes unter allen Umständen gewahrt bleiben muß, lebt nur in wenigen Teilnehmern. Die große Masse läßt sich vom Taumel treiben, der vielleicht über die Zustände der Mutlosigkeit hinweghilft, der aber beim geringsten Widerstand verrauscht und zur Zerstörungswut plündernder Horden wird.

Die Schilderung des Krieges ist in den Vorstufen des Hyperion viel realistischer und drastischer gehalten als in der Endfassung[21]. Hölderlin bemühte sich um die Kenntnisse der damaligen Kriegsführung und der strategischen Regeln, wenn er Hyperion sagen läßt: «Es war . . . überhaupt mein Wille nicht, so vorzurüken, wie der Bauer im Schach. Mein Vorschlag war, die vesten Pläze zu umgehen, wo sich nicht vermuthen lasse, daß sie auf der Stelle sich geben und Schlag auf Schlag nach allen Seiten hin des Sultan Horden zu werfen, bis wir, mit jedem Schritt durch Landbewohner verstärkt, den korinthischen Isthmus . . . (erobern) mit den vesten Plätzen hätte sichs dann bald entschieden . . . aber die Russen wollten sich auf unser Landvolk nicht verlassen[22].» Das Umgehen der befestigten Städte war seit jeher eine beliebte Taktik, die auch die Franzosen noch im Kampf gegen Deutschland anwandten.

Hyperion möchte als echter Feldherr sein Heer gut ausrüsten und ausbilden: «Sie brauchten Exercitienmeister . . . die Waffenübungen seien fürs Volk so nothwendig, wie die Geweihe den Hirschen[23].» In der Schlußfassung läßt Hölderlin diese Einzelheiten weg, da es ihm nicht mehr um die Darstellung des Kampfes, sondern der Revolutionsideen geht. Darum schreibt Diotima an den begeistert Kämpfenden: «Laß den Krieg zu lange nicht dauern, um des Friedens willen, Hyperion, um des schönen, neuen, goldenen Friedens willen, wo, wie du sagtest, einst in unser Rechtsbuch eingeschrieben werden die Geseze der Natur, und wo das Leben selbst, wo sie, die göttliche Natur, die in kein Buch geschrieben werden kann, im Herzen der Gemeinde seyn wird[24].»

Seit der Begegnung mit Susette Gontard strebte Hölderlin nach dem harmonischen Ausgleich aller Spannungen im völkischen wie im individuellen Leben. Er hoffte, «daß . . . der Friede, der jezt im Werden ist, gerade das bringen wird . . . was viele hoffen, aber er wird auch bringen, was wenige ahnden. Nicht daß irgend eine Form, irgend eine Meinung und Behauptung siegen wird, diß dünkt mir nicht die wesentlichste seiner Gaaben. Aber daß der Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte, daß Gemeingeist über alles in allem gehen, und daß das deutsche Herz in solchem Klima, unter dem Seegen dieses neuen Friedens erst recht aufgehn, und geräuschlos, wie die wachsende Natur, seine geheimen weitreichenden Kräfte entfalten wird».[25] In «Emilie vor ihrem Brauttag» wird der Krieg ein « furchtbares Feiergewand», das ein Volk nur anziehen darf, wenn es seine unterdrückte Heimat befreien will, um wieder auf «Unentweihter Erde[26]» zu leben. Dann wird der Kampf eine Art Gottesdienst, dessen Ziel der Neuaufbau des Vaterlandes ist. Wehe dem Volk, das aus frevelhafter Freude am Kampf den Kriegszustand fortsetzt, nachdem die Heimat befreit ist. Im Gedicht «Der Frieden» geißelt Hölderlin den Kampf als Fluch, der auf den Menschen lastet, dessen Entstehung niemand kennt und der nur gebannt werden kann, wenn die Menschen sich dem Göttlichen öffnen. Der Dichter erhebt seine Stimme gegen jedes sinnlose Morden, denn die Mutter Erde weigert sich, das Blut der umsonst gefallenen Söhne aufzunehmen[27].

In Homer sah Hölderlin den ersten Dichter-Zeugen des ewigen Friedens[28]. «Was besingt Homer? Nicht den Trojanischen Krieg, nicht eine Geschichte alter Zeiten als solche; auch nicht Achilles' Geschichte; sondern . . . den Unmuth Achills . . . eine verderbliche Plage der Götter, die um so bedaurenswürdiger war, weil sie bloß aus einem unseeligen Zwist entstand, den sein Held mit dem Könige Agamemnon hatte[29].» Achilles erkannte den frevelhaften Übermut des Königs zu spät und konnte daher auch nicht mehr rechtzeitig in die Schlacht eingreifen. Er kämpfte aus Not und war nicht dazu zu verleiten, die Macht zu mißbrauchen, wie Agamemnon in seinem Despotenübermut. Er «besizt den Kern dessen, was die Griechen Tugend nannten, Großherzigkeit und edlen Stolz, hohes Selbstgefühl und die äußerste Wahrheitliebe. Er ist freigebig und auf eine anständige Art prächtig, höflich in seinem Zelt und bis zur Schaam bescheiden . . . Der wärmste Freund seines Freundes[30].» Homer wirft auf «alle, wo er irgend kann, den milden Stral der Menschheit[31]» . . . «selbst in dem Heldengedicht, das größtentheils Thaten der Krieger besingt, dachte Homer über Krieg und Frieden menschlich. Nicht nur, daß er jenen so oft den Thränenreichen, Männerfressenden, verderblichen, harten, bösen Krieg nennet; er läßt keine Gelegenheit vorbei, ihn seiner Natur nach, mit allen begleitenden Übeln, durch Tatsachen zu schildern[32]». Die Götter hatten Mühe, die «Kriegssatte Schaar[33]» der Griechen wieder in den Kampf zu locken, indem sie den «Krieg viel süßer[34]» scheinen ließen und Mars die Müden verführte, bis Zeus ihm entgegenschleudert: «Dich hass' ich am meisten von allen Bewohnern des Himmels: Denn du findest nur Lust an Zank und Kriegen und Schlachten[35].» Der Trojanische Krieg entsprang im Letzten nicht dem kleinen Hader der Menschen, sondern der Zwietracht der Götter, indem sich Mars helfend hinter die Belagerten und Athene hinter die Hellenen stellte. Darum wußten schließlich die Sterblichen kaum mehr, wofür sie kämpften, «je länger aber, desto hartnäckiger hadern sie: denn von Schritt zu Schritt wächst die unersättliche Eris[36 37]».

Tages-Politik.

Die absolutistisch regierenden deutschen Fürsten hielten das Volk ängstlich von der Politik fern, da sie die Untertanen nicht für fähig erachteten, staatliche Angelegenheiten, die von jeher nur Sache des Monarchen und des Adels gewesen waren, richtig zu beurteilen. Die offiziell zugelassenen Zeitungen berichteten nur harmlose politische Anekdoten und erzählten ausführlich das Tagewerk des Fürsten, wobei vor allem die menschlichen Gefühle und Tugenden des gnädigen Regenten hervorgehoben wurden. Staatsgefährliche Bücher und Zeitschriften waren nur im Schleichhandel erhältlich, und wenige brachten den Mut auf, sie zu kaufen. Das Interesse für politische Angelegenheiten war im Volk kaum vorhanden, und der einfache Bürger beschränkte sich auf seinen kleinen Aufgabenkreis. Man war nicht gewohnt, sich für den Staat einzusetzen, denn der Fürst besorgte den Schutz seines Territoriums mit seinem stehenden Heere selber, das er nach Gutdünken in den Bataillen verwendete, von denen das Volk kaum etwas spürte. Dieser Mangel an politischem Interesse rächte sich, als der Umsturz in Paris langsam bekannt wurde. Die Fürsten besaßen keine Macht, die sie den mobilisierten Massen der Revolution entgegenstellen konnten, weil der deutsche Bürger nicht mehr gewohnt war, für seine Heimat zu kämpfen. Es bedurfte jahrelanger Propaganda, bis sich weitere Kreise um den Staat kümmerten und für die Erhaltung des Landes besorgt waren.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hatten sich die Insassen des Tübinger Stifts in steigendem Maße um politische Fragen der engern Heimat und fremder Länder gekümmert. Man beschaffte sich auf Umwegen Flugblätter und unerlaubte Literatur, obgleich die Stiftsordnung ausdrücklich «alles unordentliche neugierige Lesen in fremden und allzuhohen Büchern[1]» verbot[2]. Mangels politischer Bildung fehlte jedoch der Maßstab für eine wesentliche Kritik an den bestehenden Verhältnissen, so daß die Aussetzungen meist wirkungslos blieben. Erst die Revolutionstheorien Montesquieus und Rousseaus schufen eine Plattform, von der aus eine bessere Beurteilung der Zustände und Vorfälle möglich war. Aber man blieb trotz den erregten politischen Diskussionen praktisch

untätig, und die Begeisterung reichte höchstens zur Aufrichtung eines Freiheitsbaumes oder zu andern studentenhaften und staatspolitisch belanglosen Demonstrationen. Die strenge Schule des Pietismus hielt die Jünglinge im Zügel, auch wenn sie sich längst frei glaubten, wie sie oftmals pathetisch verkündeten. In Waltershausen führte Hölderlin mit Major von Kalb, der lange Zeit in französischen Diensten gestanden hatte und sich in politischen Fragen wohl informiert zeigte, vielfach politische Gespräche, und nannte den Pfarrer, der öfters im Hause verkehrte, einen «großen Diplomatiker[3]», zu dem er sich bei aller Sympathie bewußt in Gegensatz stellte. In Jena zog sich der Dichter bald in die Einsamkeit zurück und besuchte die offenen Zirkel der Professoren, die unter Fichtes Einfluß stark politisch gefärbt waren, «äußerst selten[4]». Dem Bund der freien Männer blieb er fern, und von einer Beteiligung an den wiederholten Tumulten an der Universität, die Sinclair das consilium abeundi eintrugen, wissen wir nichts. Auch in Frankfurt scheint die Verbindung zur Tagespolitik sehr locker gewesen zu sein: «Ich mag nicht viel über die politischen Sachen sprechen. Ich bin seit geraumer Zeit sehr stille über alles, was unter uns vorgeht[5].» Im Verkehr mit Ebel, Hegel, Sinclair und Gontard mochte Hölderlin oft an politischen Gesprächen teilgenommen haben, aber zu einem aktiven Eingreifen kam es hier so wenig wie in Tübingen und Jena. Diese innere Gleichgültigkeit gegenüber der Tagespolitik führte denn auch den Dichter zu der endgültigen Absage an alles politische Geschehen im Hyperion[6].

Unberührt von politischen Fragen, getragen von Diotimas Liebe und den Schönheiten der Natur lebt Hyperion glücklich dahin, bis ihn Alabanda aus der beschaulichen Ruhe reißt. Der Freund kommt aus der Welt der aktiv Handelnden und steht seit seiner frühesten Jugend im Kampf, der keine Pausen kennt. Er stützt sich auf den Bund der politischen Verschwörer, die vor keinem Mittel zurückschrecken und nur nach den Erfolgsaussichten entscheiden. Sie handeln allein um der Macht und der Dynamik willen. «Betrüger» nennt Hyperion diese realpolitisch denkenden Menschen, die für äußere Erfolge skrupellos das «Kalte Schwerd» spielen lassen. Der mit den Göttern im Einklang Lebende kann diese politischen Mittel und Wege nicht gutheißen

und trennt sich daher von seinen falschen Bundesgenossen. Alabanda kehrt erst zurück, als er sich von seinen dunklen Freunden getrennt und damit in den Augen Hyperions den Glauben an die bloß politische Macht abgelegt hat. Doch im Verlauf des Befreiungskrieges zeigt es sich, daß Alabanda auf das Prinzip der Gewalt nicht verzichtet hat. Als unpolitischer Mensch vermag Hyperion seine Erfolgsaussichten nicht kalt voraus zu berechnen und seine militärische Schwachheit richtig zu erkennen. Daher trifft ihn auch der innere Zusammenbruch seines Heeres nicht als Feldherrn oder Politiker, der nach einer Niederlage neu anzusetzen sucht, sondern als Gläubigen, der außerhalb der Realität steht und mit seinem Werk untergehen muß. Hyperion versucht nicht neue Machtmittel zu sammeln, sondern zieht sich aus dem Alltag des Volkes zurück, um später auf unpolitische Weise als geistiger Erzieher auf sein Volk zu wirken.

Hölderlins Mangel an Interesse für die Tagespolitik zeigt sich nach Jena deutlich in den Briefen an den Bruder, in denen er oft verachtungsvoll von den kleinen Sorgen des Alltags spricht: «In jedem Falle kannst du Hofmeister werden so gut wie ich, und glüklich sein, und all die Lumpeneien des politischen und geistlichen Würtembergs und Deutschlands und Europas auslachen so gut wie ich.» Oder: «Dir liegen politische und moralische Gegenstände im Vaterlande besonders nah, z. B. Zünfte, Stadtrechte, Kommunrechte usw. . . . Ich suche Ruhe. Halte mich nicht für feig und schlaff . . . Weist du die Wurzel alles meines Übels? Ich möchte der Kunst leben, an der mein Herz hängt, und muß mich herumarbeiten unter den Menschen, daß ich oft so herzlich lebensmüde bin . . . Nicht wahr, ich bin ein schwacher Held, daß ich die Freiheit, die mir nöthig ist, mir nicht ertroze?[7]» Und später fragt Hölderlin teilnahmslos seinen Bruder: «Wie geht es denn in Eurer politischen Welt?[8]» Er übersieht das Politische keineswegs, aber er möchte sich nicht selbst damit befassen, denn er scheut «das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr[9]». Als Dichter leugnet er den Schmutz des Alltags nicht, der notwendig ist, um das Höchste zu zeigen, denn «das Reine kan sich nur darstellen im Unreinen, und versuchst Du, das Edle zu geben ohne Gemeines, so wird es als das Allerunnatürlichste[10]». Hölderlin will

sich aber niemals dazu hergeben, das Unreine, wie es seiner Meinung nach die Tagespolitik ist, um seiner selbst willen darzustellen.

Im Spätherbst 1798 zog Hölderlin mit Sinclair an den Rastatter Kongreß, dem Brennpunkt des damaligen politischen Geschehens. Der Dichter nennt zwei Gründe, die ihn bewogen mitzugehen: einmal konnte er unentgeltlich reisen und anderseits hoffte er in Rastatt «ungestört[11]» seiner poetischen Beschäftigung nachzugehen und Gelegenheit zu haben, seine Bildung mit geistig interessierten Menschen zu vervollständigen. In Rastatt selbst kümmerte er sich nicht um die wichtigen Geschehnisse, weder um den Gesandtenmord, noch um die negativen Ergebnisse der Konferenz. Er bedauerte, «daß die diplomatische Klugheit die Gesichter und Gemüther alle in Banden hält und wenig offne und gesellschaftliche Äußerung zu Stande kömmt[12]». Und im selben Brief an den Bruder schreibt er: «Der eigentliche Gewinn, den mir bis jezt mein hiesiger Aufenthalt gegeben hat, sind einige junge Männer voll Geist und reinen Triebs[13].» Muhrbeck nennt er eine «rastlose Seele, zu einem kühnen philosophischen Werk beflügelt»; Horn erscheint als «ächtgebildeter Mensch, mit tiefem Gefühl und großem Interesse bei feiner Sitte ... bei richtigem Sinn für Schönheit und Kunst»; Pommereschen ist «mannigfaltig gebildet in Wissenschaften und Sprachen. Gestalt und Gesicht in unzerstörter Schönheit»; Schenk besitzt einen «reinen, heiteren, edlen Karakter, klar und ideenreich». Mit keinem Wort nennt Hölderlin bei seinen neuen Bekannten politische Interessen oder Fähigkeiten. Auch der Mutter schildert er seinen Freundeskreis als «harmonische Familie[14]», wobei er als Dichter einem interessanten Spiele zusehe, aber nicht mitspielen wolle.

Nach 1800 finden wir nichts mehr, das auch nur entfernt auf Hölderlins Interesse oder aktive Beteiligung an der Politik schließen ließe. Sinclair stand dagegen dauernd mitten im Intrigenspiel der Höfe und es scheint, daß die Freunde wegen der Verschiedenheit ihrer Ansichten oft miteinander in Streit gerieten. Noch der schwerkranke Hölderlin schimpfte nach Aussagen von Zeugnissen stark auf Sinclair und die Jakobiner und bekennt oft, daß er kein Jakobiner sein und den König hochleben lassen wolle. Sinclair gab seinen Glauben an die politische Mission Frankreichs nicht auf

und mußte dies in einem Hochverratsprozeß, der gegen ihn angezettelt wurde, büßen. Am Hofe bestand ein Geheimbund, der auf die Staatsführung einen maßgebenden Einfluß ausübte. Aber für Hölderlins innere und äußere Entwicklung war er ohne jede Bedeutung, wie wir aus der zurückgezogenen Lebensweise des Dichters schließen dürfen. Hölderlins Abwendung von der Tagespolitik ist der Ausdruck des Erschreckens und der Enttäuschung über die Zerrissenheit und die Gottferne seiner Gegenwart, die mit politischen Mitteln niemals geändert werden kann. Die Politik erschien dem Gottsuchenden als eine rein menschliche Angelegenheit, die daher notwendig selbstherrlich und dem wahren Leben feindlich ist. Fassen wir den Begriff der Politik höher, denn nur als die unterste Stufe des Staatslebens, wie es Hölderlin getan hat, nämlich als Bezeichnung für das gesamte Leben der Völker untereinander und als Synthese im einzelnen Volk zwischen dem Nationellen und dem Antinationellen, so wird der weltfremde Verfasser des Hyperion zu einem selten großen politischen Dichter. Aber dann müssen wir uns bewußt sein, daß er über der Tagespolitik steht und für Alltagsfragen der Gegenwart nicht als Ratgeber oder als historische Beweisgestalt herangezogen werden darf.

Im Empedokles stellt Hölderlin ein letztes Mal das niedere Politische der großen Sendung eines gotterfüllten Helden gegenüber. Hermokrates berechnet als nüchterner, erfahrener Staatsmann die Waffen, die von der Zukunft verlangt werden und beherrscht die Mittel der Politik in vollendeter Weise von der rührseligen Rede bis zum kalten Mord. Um der niedern politischen Sphäre mehr Gewicht zu geben, behauptet der Priester die Heiligung seiner Mittel durch den Willen Gottes, als dessen legitimiertes Werkzeug er sich der Masse anpreist. Als guter Volksredner vermag Hermokrates die Liebe des Volkes zu Empedokles, die es im politischen Bereich nicht geben darf, zu zerstören und damit den Göttersohn seiner Kraft zu berauben. Empedokles verteidigt sich nicht gegen die gemeinen Beschuldigungen durch den Priester, für den er schließlich nur noch grenzenlose Verachtung übrig hat:

> «Stirb du gemeinen Tod, wie sichs gebührt,
> Am seelenlosen Knechtsgefühl . . .[15]»

In der auferzwungenen Einsamkeit erkennt Empedokles, daß es ihm als Gottgesandtem wohl vergönnt ist, die niedere Sphäre des Politischen zu verachten, das Volk hingegen eine äußere Ordnung braucht, um nicht der Anarchie zu verfallen. Dem zurückkehrenden Volk überträgt er daher die Aufgabe, eine neue Ordnung zu schaffen, deren innere Grundlagen er gelegt hat. Dabei ist aber zu beachten, daß das Politische auf den ihm zukommenden niedern Bereich beschränkt bleibt und niemals durch den Machthunger Einzelner über das Gesamtleben des Volkes dominiert.

Form und Gesetz.

Die mottende und meist unklare Opposition gegen die bestehende Staatsform, genährt vom Ständebewußtsein und der Nähe der demokratischen Schweiz, gewann in Württemberg durch den Ausbruch der französischen Revolution plötzlich greifbare Gestalt. Die akademische Jugend der Karlsschule und des Tübinger Stifts, die schon begeistert das Schillersche «in tyrannos» vernommen hatte, sah in der von Montesquieu und Rousseau theoretisch begründeten und in Paris scheinbar praktisch errichteten Republik die allein menschenwürdige Staatsform. Das Gottesgnadentum erschien ihnen als frevelhafte Anmaßung und übelste Sanktionierung des Despotentums, dem die empörte Jugend erbitterten Kampf anzusagen hat. Der von der Aufklärung geschaffene Glaube an die Macht und Würde der Vernunft war stärker als die Tradition, in der sich nur die Willkür des Fürsten ein übles Gewaltmittel geschmiedet hatte. Hölderlin und Hegel forderten daher in Tübingen, daß sich die oberste Staatsgewalt nicht mehr durch unkontrollierbare Überlieferungen, sondern durch die Vernunft allein legitimiere. Jede Form der Demokratie geriet unter den Verdacht der Despotie. Hölderlin erhoffte von der Republik die von ihm geforderte Umwertung aller Werte und damit schließlich die Schaffung der höchsten Kultur[1].

Im Hyperion-Roman stehen sich in Sparta und Athen die reaktionär-konservative und die revolutionär-demokratische Staatsform gegenüber. Hyperion will in Anlehnung an Athen einen «Freistaat» gründen, dessen Organisation jede Willkür ausschlie-

ßen soll. Sparta schuf nach Fichte und Rousseau zunächst die äußere staatliche Ordnung, die fortan der freien Entfaltung feindlich gegenüberstand. Es war eine Art Monarchie, doch der Regierende fühlte sich nicht als Diener Gottes, sondern erließ nach Gutdünken Gesetze. Hyperion, der anfänglich Sparta verachtet, läßt sich von Alabanda den Glauben an die Organisation einreden, wonach das äußere Gerippe die Voraussetzung für den Inhalt bilde. Das Scheitern des Aufstandes beweist die Unrichtigkeit und Gefährlichkeit des bloßen Organisierens, ohne daß Aufgabe und Sendung voraus bekannt werden. Hyperion kehrt wieder nach Athen zurück, das die Demokratie darum bejaht, weil in dieser Form der Staat auf dem kleinstmöglichen Bereich eingeschränkt wird. Der durch die schmerzlichen Erfahrungen gewandelte Hyperion bestimmt fortan die Form seines geplanten Freistaates nicht mehr voraus, da sie sich später ohne weitere Anstrengung aus dem Inhalt ergeben muß. Darum zieht er nun in die Fremde, um auf der Wanderschaft für sich und sein Volk das Rüstzeug zu erwerben, das ihm einmal erlauben soll, den Staat von innen her aufzubauen, indem zunächst das Volk erzogen wird.

Im Empedoklesdrama griff Hölderlin die Gegenüberstellung von Monarchie und Demokratie wieder auf. Der alte erstarrte Despotenstaat mußte zertrümmert werden, damit für den neugeborenen Menschen eine andere Staatsform gefunden werde, die seiner würdig sei und seine weitere Entwicklung gewährleiste. Empedokles erzog das Volk zur Freiheit, wie es Fichte vom aufgeklärten Menschen forderte, ohne das «herrischkalte Wort». Er erträgt die Verbannung darum so schwer, weil er annehmen muß, daß seine ganze Erziehertätigkeit umsonst gewesen sei. Erst als das Volk zurückkehrt und ihn wieder um seine Führung bittet, da es die Despotie des Priesters nicht mehr erträgt, sieht er seine Mitbürger auf dem richtigen Weg und weiß nun, daß sie reif sind und der Führung nicht mehr bedürfen:

«. . . Schämet euch,
Daß ihr noch einen König wollt; ihr seid
Zu alt; zu eurer Väter Zeiten wärs
Ein anderes gewesen. Euch ist nicht
Zu helfen, wenn ihr selber euch nicht helft[2].»

Die Zeit der Könige, welche zugleich die Zeit der Unmündigkeit des Volkes war, ist nicht mehr. Empedokles, der von jeher als der erste geschichtlich bekannte Demokrat gegolten hat, führt sein Volk bewußt zur Selbsterziehung und Selbstregierung. Die Monarchie, deren jedes Volk in seiner Kindheit bedarf, wird abgelöst durch eine Form, die nicht mehr für Unreife, sondern für ein gebildetes Volk gilt[3].

Hölderlin betrachtet die Monarchie als die älteste Staatsform, die vornehmlich in der Antike und hier besonders in Ägypten herrschte. Das Mittelalter brachte die konstitutionelle Monarchie, wo der Fürst an Überlieferungen und erworbene Rechte gebunden war; es existierten wohl noch eine Kirche und ein Papst, aber die Nationen unterschieden sich dennoch stark voneinander. Die Neuzeit erhielt in der Republik die ihr gemäße Staatsform, die seit der Reformationstat Luthers immer mehr Länder umfaßt. Hölderlin sah im Protestantismus die geistige Voraussetzung für die Demokratie, die erst die neuzeitliche Entwicklung ermöglicht hat. «Es ist auch gut . . . daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objektlos; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben[4].» Die total-absolute Monarchie wäre genötigt, wie das Fichtesche Ich sich selbst zu setzen und würde alles in sich aufnehmen, so daß ihr schließlich kein Objekt mehr bliebe. Darum weist Antigonä den Anspruch des absolut herrschenden Vaters zurück, und stellt eine neue Form auf. «Die Vernunftform, die hier tragisch sich bildet, ist politisch, und zwar republikanisch, weil zwischen Kreon und Antigonä, förmlichem und gegenförmlichem, das Gleichgewicht zu gleich gehalten ist. Besonders zeigt sich diß am Ende, wo Kreon von seinen Knechten fast gemißhandelt wird. Sophokles hat Recht. Es ist diß Schiksaal seiner Zeit und Form seines Vaterlandes[5].»

Die äußere Form des Staates wurde für Hölderlin wie alles Gestaltete am Ende unwichtig; darum konnte er einen aufgeklärten Fürsten, der nur für das Wohl seiner Landeskinder sorgt, gutheißen. Aber ein solcher Monarch muß weiter blicken als alle Untertanen und hat sich als erster Diener seines Landes zu fühlen, dessen Kräfte er richtig beurteilen und einsetzen muß. Er erhält

wie der Held von Got seinen Regierungsauftrag, der aber nicht zu verwechseln ist mit dem oberflächlichen Gottesgnadentum, das zur Maske geworden war, womit sich die Monarchen des 18. Jahrhunderts gegen Angriffe schützten. Fürst ist nur, wer sich durch seine Leistung als wahrhaft Beauftragter legitimiert und sich nicht einfach auf das Vorrecht der Geburt beruft. Er muß von der Liebe des Volkes getragen werden, das ihn voller Überzeugung und Ehrfurcht zum Kurfürsten salbt. Darum sagt Hölderlin zur Verwendung des Begriffs König in den Fragmenten Pindars: «König bedeutet hier den Superlativ, der nur Zeichen ist für den höchsten Erkenntnißgrund, nicht für die höchste Macht[6].» Dann, wenn der Fürst sich nur noch als Beauftragter der Einheit fühlt, wenn er um des Volkes willen lebt und wie Empedokles zurücktreten kann, wenn es die Zeit und die Reife des Volkes erfordern, dann vermag er segensreich zu wirken, und mit ihm «sind das erstemal siegforschend die Jungen[7]». Dies bedeutet keine generelle Bejahung der Monarchie, sondern nur Hölderlins Erkenntnis, daß jedes Volk die für seinen Inhalt und die Lösung seiner Aufgabe notwendige Form braucht. Dabei ist jede Staatsform wie alles Gestaltete innerhalb der Erscheinungswelt nur ein zeitbedingter Versuch, der immer wieder unternommen werden muß. Die Staatsform soll zum Gefäß werden, das seine Existenzberechtigung allein durch den Wert seines Inhalts erhält. Die höchste Form wäre auch hier die Aufhebung der festen Gestalt, um dem Inhalt einen unbegrenzten Entfaltungsraum zu geben. Da dies aber im Lebenskreise der Menschen nie erreicht werden kann, so ist diejenige Staatsform die höchste, welche dem Formlosen dadurch am nächsten kommt, daß sie stetsfort sich ändert und jeweilen im Augenblick ihrer Wandlung die staunenden Menschen ahnungshaft am All-Einen teilnehmen läßt[8].

Ebenso wie die Formen der Staaten im Verlauf der Geschichte ändern, wandeln sich die von den Menschen errichteten Gesetze. Im goldenen Zeitalter herrschten die Satzungen der Einheit im unendlichen Bereich der Natur und in der «Heiligen Gemeinde[9]» der Sterblichen. Die Menschen aber wurden vom Übermut ergriffen und gerieten mit den göttlichen Geboten in Widerspruch, da sie ihre irdischen Kräfte höher schätzen als die Macht des Gött-

lichen und eigene Gesetze aufstellten. Ihnen fehlte die Einsicht in die ewigen Zusammenhänge des All-Einen und sie errichteten Normen, deren Enge bald das natürliche Wachstum hemmte. Rasch löste ein irdisches Gesetz das andere ab, ein Chaos entstand, das wie Gesetzlosigkeit war. Viele Völker flüchteten sich aus Angst vor dieser Willkür und der damit verbundenen Unsicherheit hinter die Schranken einer toten Ordnung, die im Gegensatz zu der einstigen «ewig mühelosen[10]» des goldenen Zeitalters stand, die man leichtfertig preisgegeben hatte. Die lebenfeindlichen und inhaltlosen Gesetze des menschlichen Verstandes wurden zu einer eigenen Macht, unberechtigterweise die Menschen beherrschend, die sich bald den Despoten ausgeliefert sahen. In dieser dunklen Epoche sah Hölderlin seine Gegenwart; er fühlte sich berufen als Dichter den Kampf gegen den feindlichen Zwang aufzunehmen, um in Staat und Gemeinde den göttlichen Geboten wieder Gehör zu verschaffen.

Im Hyperionroman findet der Gegensatz zwischen den ewigen und den irdischen Gesetzen seine dichterische Abklärung. Alabanda und Hyperion sehen sich einer illegitimen Rechtsordnung gegenüber, durch die sich die unrechtmäßigen Beherrscher Griechenlands zu schützen suchen, die ihren Despotismus so lange aufrecht zu erhalten vermögen, als kein geistiger Gegner sie angreift. Hyperion beginnt seinen Kampf als Vertreter der höhern Gebote, die ihm durch das Zusammenleben mit Diotima in der göttlichen Natur offenbart worden sind. Aber er verliert in dem Augenblick das Recht, sich als Werkzeug eines höhern Willens zu geben, da er sich von Alabanda verleiten läßt, selbst Gesetze zu errichten und Despot wird. Damit begibt er sich auf die menschliche Ebene hinab und setzt eine irdische Rechtsordnung gegen die göttliche. Umsonst beschwört Diotima den Geliebten, er möge die ewigen Gesetze achten und sie nicht um eines scheinbaren Vorteils willen verraten. Hyperion hört nicht auf die Warnung und zerbricht, weil er wie die Spartaner menschliche Machtgesetze mit menschlichen, also unzulänglichen Mitteln bekämpft.

Denn auch diese «durchbrachen zu früh die Ordnung des Instinkts, sie schlugen zu früh aus der Art, denn jede Zucht und Kunst beginnt zu früh, wo die Natur des Menschen noch nicht reif

geworden ist . . . Die Spartaner blieben ewig ein Fragment[11]». Sie vertreiben mit ihren Normen die Götter und müssen zur Verteidigung ihres Staates Forderungen und Einschränkungen immer mehr verstärken, bis schließlich das ganze politische Leben mit Vorschriften dermaßen belastet ist, daß der Einzelne in der toten Ordnung erstickt. Sparta erlag, wie noch andere Völker, dem asiatischen Hang zur Despotie, die alles Leben bis in jede Kleinigkeit reglementieren möchte. «Der Ägyptier trägt ohne Schmerz die Despotie der Willkühr, der Sohn des Nordens ohne Widerwillen die Gesezesdespotie, die Ungerechtigkeit in Rechtsform, . . . im Norden glaubt man an das reine freie Leben der Natur zu wenig, um nicht mit Aberglauben am Gesezlichen zu hängen[12].» Deshalb bleiben sie ohne «Herzensschönheit» und schaffen lediglich ein «Nothwerk[13]», als bloße Handwerker, die ihr Tagewerk verrichten. Hölderlin möchte alle diese Erstarrungen lösen und preist die Athener, die fähig waren, die lebendigen Gesetze zu erkennen. «Der Athener kann die Willkühr nicht ertragen, weil seine göttliche Natur nicht will gestört seyn, er kann Gesezlichkeit nicht überall ertragen, weil er ihrer nicht überall bedarf[14].» Daher dulden die Athener ohne Gefahr für ihren Staat die freie Diskussion und das ständige Ändern der staatlichen Gesetze, während Sparta keine seiner Schranken preisgeben kann, ohne sich als Ganzes selbst zu gefährden. Hyperions Rückkehr zur göttlichen Natur am Schluß des Romans ist zugleich die Rückkehr zu den göttlichen Gesetzen und die Abwendung von Sparta.

Auch im Empedoklesdrama läßt Hölderlin die Vertreter der göttlichen und menschlichen Gesetze zusammenprallen. Hermokrates als Verteidiger einer von der Regierung streng gegliederten, hierarchischen Gesetzesordnung in Staat und Kirche duldet keine Bedrohung der von ihm als göttlich erklärten Gebote. Der eifernde Priester handelt nicht aus eigensüchtigen Motiven, sondern aus einer tiefen Sorge um das innere und äußere Wohl der ihm anvertrauten Menschen, die er vor der Gefahr der chaotischen Gesetzlosigkeit wie vor dem Anblick des unverhüllten Göttlichen bewahren möchte. Er bangt gemäß seiner Erfahrung um den Staat und seine Bürger, denn «sie hören kein Gesez und keine Noth und keinen Richter[15]». Das Volk bedarf immer einer festen äußern

Ordnung, aus der ihm das Göttliche in einer sichtbaren Form entgegentritt und verhindert, daß die Menschen unter der Wucht der unverhüllten Einheit zusammenbrechen. Darum ruft er im Kampf gegen Empedokles die traditionellen Kräfte in Familie, Staat und Kirche auf. Empedokles hat in die Menschen ein viel größeres Vertrauen und läßt sich hierin auch von schlimmen Erfahrungen nicht sofort erschüttern. Er will nicht, wie Hermokrates behauptet, einen Zustand der Gesetzlosigkeit heraufbeschwören, sondern nur dem lebendigen göttlichen Gebot wieder Achtung verschaffen. Er lehrt, was der Priester niemals zugeben darf, den ständigen Wandel aller irdischen Gesetze, die immer nur Versuche sein können, sich den ewigen Gesetzen zu nähern. Nachdem es Hermokrates noch einmal gelungen ist, der Menge Gunst zu erschmeicheln, kehrte das Volk doch zum wahren Priester Empedokles zurück, der es heißt zu gründen:

«Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben
Und euern Bund bevestge das Gesez[16].»

Empedokles erkennt, daß sein Volk auf dem richtigen Wege ist und zur Vollendung des Bundes seiner nicht mehr bedarf. Sein Tod wird zur endgültigen Besiegelung der neuen Gemeinschaft, in welcher die ewigen Gesetze in lebendigen, sich stets wieder ändernden Formen wirken, die infolge ihres ständigen Wandels der Erstarrung entgehen. Die Zeit der monarchischen Gesetzgebung ist vorüber.

Gleich Empedokles handelt Antigonä wider die Ordnung des bestehenden Staates, indem sie sich nach den ewigen und ungeschriebenen Gesetzen richtet. «Wenn es ungeschriebene Geseze giebt, von denen Antigonä spricht . . . (so) sind die Geseze des unendlichen Zusammenhangs . . . doch immer nur die Bedingungen, um jenen Zusammenhang möglich zu machen, und nicht der Zusammenhang selbst[17].» Diese Gesetze werden von begnadeten Menschen erfühlt, aber niemand vermag sie herabzuzwingen, und so können sie «niemals abstract gedacht werden[18]». Sie finden sich in «den Pflichten der Liebe und Freundschaft und Verwandtschaft . . . (und) Hospitalität . . . großmüthig gegen Feinde zu seyn[19]». Aber man hatte frevelhafterweise diese Forderungen

banalisiert, verachtet und an ihre Stelle die allein aus dem Verstand und der Vernunft geborenen Gesetze gestellt. Dagegen lehnt sich Antigonä auf, weil sie in die göttlichen Gebote und Bindungen Einsicht erhalten hat, die in den feinsten Beziehungen der Menschen untereinander sichtbar werden. «Jene zartern und unendlichern Verhältnisse müssen also aus dem Geiste betrachtet werden, der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden[20].» Die ungeschriebenen Gesetze unterstehen nicht den Bedingungen des irdschen Raumes, sondern nur dem «unendlichen Zusammenhang[21]», dessen Struktur das Erkenntnisvermögen des Menschen übersteigt. Das Individuum darf sich daher nie einbilden, diese obersten Gesetze in eine für alle Zeiten gültige irdische Form fassen zu können, der man dann bedingungslos gehorcht. Daher sind weder König Kreon noch Hermokrates berechtigt, sich auf das gute alte Recht zu berufen, weil die notwendige Wandlung durch Antigonä und Empedokles bereits vollzogen worden ist und nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Im Augenblick, da die ungeschriebenen Gesetze durch Antigonäs Forderungen eine neue Gestalt verlangen, darf sich auch der Vertreter des Staates, König Kreon, der vom Göttlichen gewollten Reform nicht mehr entgegenstellen.

Der Staat.

> «Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen[1].»

Die Enthauptung Louis' XVI beendigt den Angriff der Aufklärung und der Revolution gegen den Absolutismus, der sich auf Gottes Gnade und das Recht der Tradition berief, folgerichtig. Der Sturz des französischen Königs bedeutet nicht nur das Ende eines durch Jahrhunderte regierenden Herrscherhauses, sondern rief in ganz Deutschland eine Krisis des Glaubens an die Autorität des Fürsten hervor. Die Lehre von Montesquieu und Rousseau beraubte die bisher privilegierten regierenden Stände ihrer Vorrechte und verneinte das früher geheiligte Recht der Tradition. Der absolutistisch regierte Staat hatte den Anspruch erhoben, auf

allen Gebieten des politischen, geistigen und kirchlichen Lebens das erste Wort zu reden. Seine Beseitigung mußte daher auf der ganzen Linie zu einer Umwertung aller Werte führen, die sich nicht ohne große Störung vollziehen konnte. Wohl erweisen sich auf die Dauer die Kräfte der Überlieferung in Deutschland stärker als in Frankreich, aber beinahe die gesamte akademische Jugend erfaßte Begeisterung bei der Verheißung der Revolution, am Neuaufbau nicht nur des eigenen Landes, sondern der ganzen abendländischen Menschheit mitarbeiten zu dürfen. Das Ethos der Menschenrechte wurde zur mächtigsten Triebfeder und überall versuchten Studentenbünde die Forderungen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in neuen oder neuerfüllten Gemeinschaftsformen zu verwirklichen.

In den theoretisch geplanten Neugründungen wurde jedoch übersehen, daß mit der Entthronung des bisherigen Herrschers und der Proklamation der Menschenrechte der eigentliche Räuber der Freiheit, die rücksichtslose Staatsgewalt an sich, noch nicht beseitigt war — im Gegenteil. Bisher war der Machtapparat nur von wenigen Privilegierten verwaltet worden, und die Masse des Volkes spürte außer den Steuern, die sich meistens in einem erträglichen Rahmen hielten, keinen besondern staatlichen Druck in ihrem privaten Leben, sofern einer nicht mit dem Gesetz in Konflikt geriet. Das Volk ging seinen alltäglichen Geschäften nach und ließ den König die Kriege führen, die er nach seinem Ermessen für notwendig hielt. In der ersehnten Republik, die scheinbar in Frankreich ihre Verwirklichung gefunden hatte, forderte der Staat aber die aktive Mitarbeit jedes Einzelnen. Waren es früher nur wenige, die man zum Eintritt in das Heer des Königs gezwungen hatte, so verlangte nun die Republik den Waffendienst und den Einsatz des Lebens von allen Bürgern. Die Allmacht des Staates machte sich in Gebieten des menschlichen Daseins geltend, die bisher als private Sphäre des Einzelnen gegolten hatten und in die sich auch ein Monarch nur selten Eingriffe gestatten konnte. Die begeisterten Studenten übersahen, daß man an die Stelle des alten, sich langsam auflockernden Regierungssystems einen viel stärker drückenden Absolutismus setzte und auf diese Weise die verheißene Freiheit wieder praktisch negierte. Novalis und mit

ihm die meisten Romantiker bauten die Allmacht des Staates noch weiter aus, indem sie das Gottesgnadentum wieder aufgriffen und damit die Regierung heiligten, zugleich aber die republikanische Ordnung erhalten wollten, in dem Glauben, damit die Freiheit des Einzelnen am ehesten zu gewährleisten. Hölderlin ist einer der wenigen, der die Macht des Staates zurückdrängen wollte, um dem Individuum eine ungehemmte Entfaltung zu ermöglichen.

Die Tübinger Zeit war vom Kampf um die Neugründung der menschlichen Gesellschaft im geistigen und politischen Bereich erfüllt. Hölderlin stand mit seinen Altersgenossen auf der Seite der Revolutionäre und Republikaner, ohne jedoch die Konsequenzen dieser Haltung zu übersehen. In der gleichen Richtung wirkte Hemsterhuis, der als Kind der Aufklärung glaubte, daß schon die Griechen den Staat als eine «Maschine menschlicher Schöpfung» auffaßten, die allein durch die menschliche Vernunft gelenkt wird. Diese Maschine hat für eine vernunftvolle Verteilung der Funktionen der einzelnen Bürger zu sorgen und ihre Kräfte in das Ganze des Staates einzuspannen. Dies «brachte nothwendig Thätigkeit, Fleiß, Ehrbegierde — und das Größte von Allem, jene belebende, feurige Liebe für das Vaterland hervor». Die Tübinger Freunde nahmen diesen Glauben an die wohltätige Wirkung der äußern Organisation auf und erhofften von ihr die leidenschaftlich ersehnte Neuordnung der Werte. Man unterschied zunächst nicht zwischen dem Staat und einer in ihm möglichen Gemeinschaft, sondern verband Organisation und Inhalt zu einer untrennbaren Einheit. Ohne Bedenken übernahm Hölderlin den Satz Rousseaus: «La loi fondamentale de notre institution doit être l'égalité.» Er sah nicht, wie damit die Regierung um der Gleichheit willen alle außergewöhnlichen Begabungen unterdrücken und gerade das unternehmen mußte, was man dem Despotismus vorwarf. Aber die von Rousseau verheißene Respektierung der Menschenrechte bedeutete eine verhängnisvolle Gleichsetzung von Form und Inhalt, die später die Romantiker zu einer Heiligung des irdischen Staates führte.

Der Einzelne ist in seiner Besonderheit von Gott geschaffen und muß daher in seiner Eigenheit von jeder menschlichen Gesell-

schaft anerkannt werden. « . . . hätt' ich ein Reich zu errichten, und Muth und Kraft in mir, der Menschen Köpfe und Herzen zu lenken, so wäre das eines meiner ersten Geseze — Jeder sei, wie er wirklich ist[2]», heißt es schon 1791 in einem Brief an die Schwester. Diese Anerkennung der individuellen Besonderheiten schließt aber die Bildung eines Gesamtwillens nach der Idee Rousseaus aus, da dieser nur zustande kommt, wenn jeder seine Eigenart und privaten Angelegenheiten aufgibt. An Fichte erkannte Hölderlin, daß dieser neugeplante Staat den Machtwillen des Menschen noch mehr förderte als die einst verschmähte Monarchie, obgleich er vorgibt, alle Machtgelüste zu unterbinden. Die Loslösung des Einzelnen von der Einheit durch die Autonomieerklärung des Ich zeigte außerdem, daß im Rousseau-Fichteschen Staat Gott nie herrschen wird, da die Verbindung zur Einheit und ihren Kräften fehlt. Der selbstherrliche Mensch erhält unbeschränkte Möglichkeiten zur Despotie, wozu er im Vertrag eine furchtbare Waffe besitzt. Dieser Staat, der Form und Inhalt, Organisation und Gemeinschaft zugleich sein will, zerstört notwendigerweise die religiösen und kulturellen Möglichkeiten der Völker. Da Hölderlin aber um der Kultur und um der Botschaft Gottes willen die Gemeinschaft schaffen will, bleibt ihm nichts anderes übrig, als Staat und Gemeinschaft sorgfältig zu trennen und die Grenzen der Organisation genau festzulegen.

Das Thaliafragment berührt die Frage des Staates nicht, obgleich es zu einer Zeit entstand, da der Dichter sich intensiv mit dem Problem der menschlichen Gesellschaft befaßte. Hölderlin spricht hier nur von einem einstigen Idealzustand, in dem eine Organisation des Zusammenlebens der Menschen noch nicht nötig gewesen ist. Erst in der Schlußfassung des Hyperionromans wird dem Staat seine definitive Rolle als notwendiger äußerer Organisator zugewiesen. «Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann . . . Beim Himmel! der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte[3].» Hölderlin richtet sich gegen Fichte, der mit Hilfe des Staates die Menschen zur höchsten Sittlichkeit, zur Freiheit und zur Bildung führen wollte, da er in die schöpferische

Kraft der Organisation ein unbegrenztes Vertrauen besaß. Zugleich geißelt der Dichter seinen eigenen Jugendglauben, der vom Staat Wunder erwartet und ihm die Schaffung des Reiches Gottes in die Hände gelegt hat. Durch dieses Übermaß an Vertrauen muß sich der Staat zu einem Eigengebilde entwickeln, das immer wieder von Tyrannen zur Befriedigung ihrer Machtgelüste mißbraucht wird. Hyperion beschwört Alabanda, die staatliche Organisation in ihre Schranken zurückzuweisen, da sie nur die «Mauer um den Garten» ist, niemals aber den Garten selbst bestellen, oder den «Frühling der Völker» hergebieten kann. Der von Hyperion geplante Freistaat war ebenfalls dadurch gefährdet, daß sich Inhalt und Form zu vermischen drohten[4]. Die Organisation ist aber nur dann notwendig und sinnvoll, wenn sich in ihr eine gotterfüllte Gemeinde zusammenfindet, denn «was hilft die Mauer um den Garten, wo der Boden dürre liegt? Da hilft der Regen vom Himmel allein[5]».

Auch Empedokles muß erfahren, daß eine Gemeinschaft ohne die äußere Hülse des Staates nur so lange bestehen kann, als sie von einem gotterfüllten Helden geführt und von außen nicht angegriffen wird. Er möchte einen ewigen Bund gründen, der ohne jede Organisation nur von innen her zusammengehalten ist, wobei die Kräfte der Einheit die Teile verbinden und zugleich das Ganze nach außen schützen. Mit Recht sieht der haßerfüllte Priester Hermokrates, daß eine solche ideale Gemeinschaft keinen Bestand haben kann, denn sie muß in dem Augenblick zerfallen, da der übermenschliche Gründer und Führer verschwindet. Dann besitzen die Gläubigen nichts Festes mehr, woran sie sich halten können, und das Geschenk des Gottgesandten droht unter ihren Händen zu zerfließen. Bald kehren daher die Tatlosen zu ihrem verbannten Meister zurück und bitten ihn erneut um die Führung. Empedokles weist die angebotene Krone ab, rät jedoch dem Volk ausdrücklich, durch das Gesetz den Bund zu befestigen und eine Organisation zu schaffen, die nicht mehr wie der Polizeistaat eines Hermokrates den Anspruch erhebt, als totalitäres Gebilde Gemeinschaft und Kirche und äußerer Rahmen in Einem zu sein, sondern sich mit der bescheidenen Rolle der schützenden Mauer zufrieden gibt. Das von Empedokles in seinem Geist

erzogene Volk weiß, daß der Staat um der Gemeinde willen da ist und ihr zu dienen hat, nicht umgekehrt; es kennt seine oberste Pflicht, die im Gottesdienst innerhalb der gotterfüllten Gemeinde besteht. Die Trennung von Inhalt und Form gibt dem Einzelnen erst die Möglichkeit, ohne innere oder äußere Konflikte die Forderungen des Staates und der Gemeinschaft gleichzeitig zu erfüllen.

Schon nach dem Aufenthalt in Jena wandte sich Hölderlin oftmals gegen alle, die sich in Schwärmereien über die mythische und gottgewollte Verbindung von Staat und Gemeinschaft ergingen. «Sie wissen, die Geister müssen überall sich mitteilen, wo nur ein lebendiger Othem sich regt, sich vereinigen, mit allem, was nicht ausgestoßen werden muß, damit aus dieser Vereinigung, aus dieser unsichtbaren streitenden Kirche das große Kind der Zeit, der Tag aller Tage hervorgeht . . . ein Apostel, der . . . die Zukunft des Herrn nennt[6].» Wohl munterte Hölderlin noch 1799 seinen Bruder auf zur «Darstellung des Ideals aller menschlichen Gesellschaft, der ästhetischen Kirche[7]», aber er nannte sie ausdrücklich ein Ideal, das sich vielleicht unter wenigen befreundeten Menschen, niemals aber in einem ganzen Volk verwirklichen läßt, wie damals viele Schillerepigonen glaubten. Der Staat kann die Hoffnungen, die irrigerweise auf ihn gesetzt werden, niemals erfüllen; das ständige Wiederaufflackern dieser Erwartungen bewirkt jedoch schließlich eine maßlose Überschätzung des Staates überhaupt, dem man im Leben der Völker einen viel zu großen Raum zuteilt. Das Volk muß den Staat wie das Politische als eine niedere Sphäre erkennen, damit es nicht durch falsche Hoffnungen gegenüber den Tyrannen und deren falschen Versprechungen wehrlos gemacht wird. «Was mich vorzüglich (beim Frieden) freut, ist, daß mit ihm die politischen Verhältnisse und Mißverhältnisse überhaupt die überwichtige Rolle ausgespielt und einen guten Anfang gemacht haben, zu der Einfalt, welche ihnen eigen ist, am Ende ist es doch wahr, je weniger der Mensch vom Staat erfährt und weiß, die Form sei, wie sie will, um desto freier ist er. Es ist überall ein nothwendig Übel, Zwangsgeseze und Executoren derselben haben zu müssen[8].»

Die Einsicht, daß der Mensch primär ein gesellschaftlich-ab-

hängiges Wesen und damit Teil eines Größern ist, Teil der Menschheit und Teil der Einheit, ließ den Dichter zeitlebens nach Formen und Möglichkeiten suchen, die dem Einzelnen erlauben, einmal sein Teilsein zu erfüllen, zugleich aber auch seine Zugehörigkeit zum größern Ganzen zu erfahren und zu bejahen. Mit vielen seiner Zeitgenossen glaubte Hölderlin eine Form des Zusammenlebens zu finden, die sowohl die individuelle Entfaltung gewährleistet, wie auch das Volk oder gar die ganze Menschheit in sich schließt und dem Gesamten die notwendige äußere Gestalt gibt. Der Dichter des Hyperion erfuhr aus dem Verlauf der französischen Revolution, daß auf die Dauer ein fruchtbares gesellschaftliches Zusammenleben der Menschen nur möglich ist, wenn Inhalt und Organisation sich nicht miteinander vermischen. Der Glaube an die Einheit von Gemeinschaft und Staat geht immer von der Voraussetzung aus, daß innerhalb der Erscheinungswelt eine dem Inhalt adäquate Form existiere, weil beide Größen ein Festes seien und daher eine unwandelbare Verbindung eingehen können. Für Hölderlin ist der Staat nichts als Form, die dem Gesetz des Gestaltwandels untersteht und allein durch die dauernde Veränderung dem Inhalt die für die Kultur notwendige Möglichkeit der Entfaltung gewährt, denn ohne Kultur «ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Geist[9]». Die Mauer der Organisation wird nur benötigt, damit die Bebauung im Innern ohne Störung von außen erfolgen kann. Der Staat dient dem Schutz der gläubigen Arbeiter, die sich zusammenfinden, um in der Gemeinschaft das kommende Reich Gottes zu errichten[10].

ANMERKUNGEN

Wir zitieren Hölderlin nach den Ausgaben der sämtlichen Werke von Franz Zinkernagel (Z) oder Norbert von Hellingrath (H).

DIE EINHEIT

[1] Wie groß Hölderlins Abneigung gegen die herrschende Kirche war, zeigt uns noch ein späterer Brief an die Mutter vom Januar 1799 (Z IV, 388): «Aber die Schriftgelehrten und Pharisäer unserer Zeit, die aus der heiligen lieben Bibel ein kaltes, geist- und herztödtendes Geschwäz machen . . . daß sie Christus ärger tödten, als die Juden, weil sie sein Wort zum Buchstaben, und ihn, den Lebendigen, zum leeren Gözenbilde machen . . .» [2] Z IV, 416. [3] Über die Naturauffassung Hölderlins geben vor allem der Hyperionroman und der Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799 Auskunft. Z IV, 416. [4] Z I, 351. [5] Z V, 342. [6] Hölderlin hat die Werke Spinozas nicht im Original gelesen. Sie wurden ihm durch Jakobi vermittelt, auf den er in seinen Aufzeichnungen immer wieder Bezug nimmt. Nur während der Zeit der größten Fichtebegeisterung vergißt Hölderlin vorübergehend Spinoza, nimmt aber dessen Lehren in der Spätzeit wieder auf, ohne allerdings den Namen zu nennen. (Über Spinoza Z V, 358 ff.) [7] Z V, 358. [8] ibid. [9] ibid. [10] ibid. [11] ibid. [12] Z V, 360/61. [13] Z II, 340, 349, ibid. [14] Bezeichnungen der Einheit, des All-Einen finden sich vor allem in den Briefen an den Bruder und im Hyperion. [15] Z IV, 521 ff., ferner: «. . . so ist auch daraus klar, wie innig jedes Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt und wie die Beede nur Ein lebendiges Ganzes ausmachen, das zwar durch und durch individualisiert ist aus lauter selbständigen, aber eben so innig und ewig verbundenen Theilen besteht. Freilich muss aus jedem endlichen Gesichtspunkt irgend eine der selbständigen Kräfte des Ganzen die herrschende seyn, aber sie kann auch nur als temporär und gradweise herrschend betrachtet werden.» (Z IV, 377). [16] Die Versuche, Hölderlins gesamtes Werk als Ausdruck einer einzigen Kraft, vornehmlich der Liebe und des Schicksals, aufzufassen, sind zahlreich. Die Reduktion auf ein Einzelnes gibt dem Bearbeiter wohl Gelegenheit, eine Seite Hölderlins stärker und scheinbar genauer hervorzuheben, sie umgeht aber nie die Gefahr einer gewaltsamen und unzulässigen Vereinfachung. (Könitzer, Staiger u. a.). Stefan Zweig und andere Forscher, von Freud herkommend, betonen die sexuelle Seite der Liebe und versuchen daraus

ihren allumfassenden Charakter zu erklären, indem sie die subjektive Erlebnissphäre zu einem mystisch-kosmischen Raume erweitern. Gewiß weicht Hölderlin der sexuellen Seite der Liebe nicht aus, aber sie bleibt ein Privates, das nicht in die Dichtung eintritt und auch nicht die Veredelung erfährt wie bei Novalis. [17] H II, 154. [18] Z I, 162. [19] Z V, 132. [20] Z II, 209. [21] Hölderlins Angst vor Erstarrung zeigt sich noch in den letzten Zeugnissen: «Bewegungslosigkeit ängstigt . . . ich fand keine Rettung, als in starrer Ergebung, die der Tod der Seele ist; . . .» (Z V, 325.) Noch in den hilflosen Formungsversuchen des Kranken deutet der Dichter hin auf das ewige Kommen und Gehen der Menschen und der Jahreszeiten. [22] Z V, 189. [23] Über den Geist: Wichtige Hinweise bei Hoffmeister und Neunheuser. [24] H III, 180. [25] Über das Schicksal: Könitzers These: «Der ganze Hölderlin versteht sich immer aus einem Moment: das ist sein Schicksal» (Seite 131). Hoffmeister meint ebenfalls, das Schicksal sei bei Hölderlin allbeherrschend und stehe dem Göttlichen feindlich gegenüber. — Auf die Bedeutung des Schicksals im Empedoklesdrama weisen hin: J. Müller, Liepe, Bertalanffy, Aron, Neumann. [26] H II, 229. [27] Z I, 131. [28] Z III, 412. [29] Der oft erhobene Vorwurf, daß Hölderlin seiner Zeit ferne gestanden habe, wird durch den Hyperion widerlegt, wo der Dichter als Erster die politischen Fragen, welche die Revolution aufgerissen hatte, dichterisch zu gestalten vermochte. Neunheuser (S. 33): «Entscheidend ist, daß Hölderlin sich durchaus in das Geschehen seiner Zeit einordnet und an ihrem geistigen Leben Anteil nimmt.» [30] Z II, 421. [31] Der Versuch, Hölderlins Gedanken über die Sprache systematisch zu ordnen, stößt auf die große Schwierigkeit, daß wir keine zusammenhängende Darstellung des Dichters besitzen, sondern nur skizzenhafte Andeutungen. Auf die sprachlich-ästhetischen Fragen können wir nicht eintreten, ebensowenig auf die Funktion der Sprache in den Übersetzungen als Vermittlerin fremder Nationalkulturen. — Hölderlin lehnt die traditionale formale Logik ab, weil sie lediglich «die bloßen Zusammenhänge der Glieder» aufzeigt und eine Gesetzmäßigkeit behauptet, die an der Oberfläche bleibt. Die Ablehnung der Logik führt Hölderlin auch zur Verurteilung aller Philosophie, die nur in formalen, geistreichen Spielereien bleibt: «Ich wußte lange nicht, warum das Studium der Philosophie, das sonst den hartnäkigen Fleiß, den es erfordert, mit Ruhe belohnt, warum es mich, je uneingeschränkter ich mich ihm hingab, nur immer um so friedensloser und selbst leidenschaftlich machte; und ich erkläre mir es jetzt daraus, daß ich mich in höherm Grade, als es nöthig war, von meiner eigentümlichen Neigung entfernte, und mein Herz seufzte bei der unnatürlichen Arbeit.» (Z IV, 390.) [32] Z V, 154, 193, 154, 150. [33] Z V, 162. [34] ibid. [35] Z V, 192. [36] Z IV, 265, 524; Z V, 316. [37] Z I, 321. [38] Z II, 422. [39] Z II, 424. [40] Z II, 349. [41] Z I, 194. [42] Z V, 326. [43] Z II, 349. [44] Z II, 350. [45] Z II, 354/5.

Der Mensch

[1] Z IV, 124. [2] ibid. [3] ibid. [4] Die philosophische Widerlegung von Fichtes Autonomielehre wird von Hölderlin in einem Brief an Hegel (Z IV, 204) wohl angefangen, aber nicht durchgeführt; später verwendet der Dichter noch lange Fichtesche Termini, nachdem er sich inhaltlich längst vom Philosophen distanziert hat. [5] Z IV, 215. [6] ibid. 216/7. [7] Neunheuser sieht die Bedeutung Schillers für Hölderlin darin, «daß er ihm das Bild des universalen Menschen neu erweckte und damit dem jungen Hölderlin ein Ziel gab, dem sein ganzes Leben geopfert war.» In ähnlicher Richtung wie Schiller weist Hemsterhuis mit seinem Dialog «Alexis». [8] Zinkernagel (Hyperion, Seite 94): «Es ist das wesentlichste Charakteristikum der Hyperiondichtung, daß sie bereits in ihrer ersten Konzeption durchaus bedingt ist durch den Hinblick auf das Menschenideal, das der Dichter in seiner Seele trägt.» Strauß (Seite 52): «Hyperion gibt die große Vision der aus der wahren Natur herausgeschleuderten und ins Ungewisse und Heimatlose abstürzenden Menschheit.» [9] Z II, 61. [10] Z V 341. [11] ibid. 340. [12] Z II, 383/4. [13] ibid. 385. [14] ibid. [15] ibid. 387. [16] ibid. 388. [17] ibid. 387. [18] Z III, 337/8. [19] ibid. 339. [20] H III, 8. [21] Über die tragische Situation des Menschen: Wichtige Hinweise vor allem bei Kühnapfel, der ebenfalls von der Schuld der Individuation spricht. Obenauer und Ziegler verweisen auf die Bedeutung der Erbsünde. [22] Zu Hölderlins Versuchen zur Charakterisierung einzelner Menschen: «. . . dieser empfiehlt sich uns dadurch, daß er das, worinnen er lebt, vollkommen erfüllt, indem sich sein Gemüth und sein Verstand für eine beschränktere, aber der menschlichen Natur dennoch gemäße Lage gebildet haben; wir nennen ihn einen natürlichen Menschen, weil er und seine einfache Sphäre ein harmonisches Ganze sind, aber es scheint ihm dagegen, verglichen mit andern, an Energie und dann auch wieder an tiefem Gefühl und Geist zu mangeln; ein anderer interessirt uns mehr durch Größe und Stärke und Beharrlichkeit seiner Kräfte und Gesinnungen, durch Muth und Aufopferungsgaabe, aber er dünkt uns zu gespannt, zu ungenügsam, zu gewaltsam, zu einseitig in manchen Fällen, zu sehr im Widerspruche mit der Welt; wieder ein anderer gewinnt uns durch die größere Harmonie seiner inneren Kräfte, durch die Vollständigkeit und Integrität und Seele, womit er die Eindrüke aufnimmt.» (Z II, 361/2.) [23] Z II, 362. [24] Z IV, 417. [25] ibid. 478/9. [26] Z II 23. [27] Das Freundschaftsverhältnis zwischen Hölderlin und Neuffer wurde von Baur ausgezeichnet bearbeitet: «Neuffer ist nicht durch sein Tun oder Leisten, sondern durch sein Sein und Bedeuten, nicht als Individualität, sondern als Träger einer Seelenart der Freund Hölderlins (Seite 107). Was Hölderlin an Neuffer besonders hoch schätzte, zeigt sich in dem Brief vom April 1794 (Z IV, 145): «Deine Ruhe, Deine schöne Zufriedenheit . . . Dein treuer beharrlicher Sinn ist die Wurzel

all Deines Glüks und Deines Werths». [82] Da uns über den Frankfurter Bund zwischen Hegel und Hölderlin direkte Zeugnisse fehlen, so können wir nur von den spätern Werken und Briefen rückwärts schließen. Über den Bund: Schelling an Hegel März 1795, Hegel an Schelling Ende Januar 1795, Hölderlin an Hegel 24. 9. 1796 (Z IV, 273). [29] Z IV, 275. [30] Die Bedeutung von Böhlendorff und Zwilling darf nicht überschätzt werden, wie es Freye und Strauß tun. Der «Bund der Geister» in Homburg war eine vorübergehende Bundesgründung, die für Hölderlins geistige und dichterische Entwicklung nicht wichtig geworden ist. Ergreifend sind Schmids Versuche, Hölderlin aus der freiwilligen Einsamkeit zu reißen: «O komm heraus, Liebster, heraus ins Leben. . . Stürze Dich hinein . . . lebe mit den Alltäglichsten, wie einer der Alltäglichsten, das wirst Du freilich nie können . . . Das Göttliche kann nie bloß Irdisches werden.» [31] Z V, 543. Es ist nicht mehr festzustellen, wer zum Kreis um Landauer in Stuttgart gehörte. Wir dürfen aber annehmen, daß Hölderlin dort keine wichtigen Anregungen empfing, obgleich er sich höflich bedankt: «Der Umgang mit Dir und den übrigen Freunden hat mir einen reellen Gewinn gegeben . . . Ich habe bei euch erst eine rechte Ruhe gelernt, mit der man sich auf den Grund der Seele bei Menschen verläßt, nachdem man sie an ächten Zeichen kennen gelernt hat.» Leider fehlen uns fast alle Briefe, die Hölderlin und Sinclair miteinander gewechselt haben, der geistige Inhalt ihrer Freundschaft ist kaum zu erschließen. Es scheint aber, daß in ihrem Verkehr eine wohltuende Offenheit geherrscht hat: «Du kennst alle meine Fehler, ich hoffe, keiner soll mehr eine Mißhelligkeit zwischen uns hervorbringen» (Z V, 539). Über Sinclair handeln Hengsberger und Schwartz. [32] Schon das Verhältnis zu Louise Nast bezeichnet Hölderlin als einen Freundschaftsbund, der weiterbestehen soll nach dem Aufhören der Jugendliebe. Man erkennt meist in Susette Gontard nur das Schönheitsideal des Dichters, die Erfüllung höchster Forderungen. Ihre Briefe belehren uns, daß sie viel klarer sieht als der Dichter. Man darf von der Diotimagestalt des Romans nicht unbedingt auf die lebende Susette Gontard schließen. [33] Z V, 457/8. [34] Z IV, 406. [35] Z I, 236/7. [36] Z II, 127/8. [37] Z II, 194. [38] Der Unterschied zwischen Diotima und Susette Gontard zeigt sich darin, daß Susette Gontard den Tod der Romangestalt nicht begreift. Hölderlin an Susette Gontard: «Verzeih mirs, daß Diotima stirbt. Du erinnerst Dich, wir haben uns ehmals nicht ganz darüber vereinigen können. Ich glaube, es wäre, der ganzen Anlage nach, notwendig.» (Z IV, 406.)

Der Held

[1] George hat durch die Inanspruchnahme Hölderlins als seines dichterischen und geistigen Vorläufers viele Forscher dahin beeinflußt, daß sie in Hölderlins Heldenbild Georges Helden-Auffassung vorzufinden glaubten. (Gundolf, Kommerell u. a.). [2] Z I, 467. [3] Hellingrath (IV, 332, Anm.): «Rousseau ist für Hölderlin der Genius . . . kat exochen, und damit Träger

seiner eigenen Empfindungen, beinahe nur ein anderer Name für Hölderlin.» Hölderlins Halbbruder schreibt am 1. Januar 1798: «Ich habe schon manchmal Deinen Charakter mit dem Rousseau's verglichen . . . Du wirst in dem Wesentlichen selbst die Ähnlichkeit zugestehen müssen . . . die Liebe zur stillen großen Natur, zur lautersten Wahrheit und zur wahren Freiheit . . . ist auch das Eigenthümliche Deines Charakters . . .» Wir erfahren aus diesem Zeugnis die eigenartige idealisierte Interpretation, die Rousseau damals von der jungen Generation zuteil ward. (Z V, 439/40.) [4] Z V, 174. [5] Z II, 359. [6] ibid. [7] ibid. 360/61. [8] Die Napoleonbegeisterung war am Homburger Hofe besonders stark, sogar unter den ihn hervorragend tapfer bekämpfenden Fürstensöhnen. Der Landgraf zeigte unverhohlen seine Sympathie für den großen Korsen und verfaßte ein Napoleondrama, das auch Siegfried Schmid anregte, seiner Napoleonverehrung im Schauspiel «Nepotian» (1805) Ausdruck zu geben. [9] Z IV, 466. [10] Hölderlin plante (vermutlich in der letzten Homburgerzeit), einen hymnischen Überbau über die gesamte Weltgeschichte zu geben, worin er die einzelnen großen Gestalten besingen wollte, die als Vollstrecker des göttlichen Willens auf der Erde erschienen waren. Reich an Helden wären dabei die götternahen Zeiten gewesen, am reichsten der Anfang der Zeiten, als der Mensch noch nicht mit der Natur im Einklang lebte. Hölderlin selbst glaubt nicht, daß er mit der mythisch-hymnischen Darstellung die Fülle der geschichtlichen Phänomene erschöpfend zu vermitteln vermöchte. Die Helden der Geschichtsträger sind lediglich die reinsten Spiegel ihrer Zeit, nicht aber die einzigen Beauftragten und Handelnden, denn auch die einzelnen Menschen greifen als Vollstrecker des göttlichen Willens ein, wenn auch nicht mit derselben Wirkungsmöglichkeit. — Die Überlieferung der Geschichte der Helden vermitteln uns «Schriften und Sagen».

Das Volk

[1] H II, 199. [2] H III, 181. [3] Die realistische Darstellung des Machtkampfes zwischen Empedokles und Hermokrates um die Gunst des Volkes beweist einmal mehr den klaren Blick Hölderlins für politische Vorgänge. Er kennt die Menge im Volk, die «Menge will nur für den Augenblick unterhalten sein, sie eilt daher auch von Liebling zu Liebling» (Jung, Seite 55). Schon im Hyperion wird das Volk zur Menge, die sich auf die Beute stürzt, aber dort ist der innere Konflikt zwischen dem liebenden Führer und dem meuternden Volk noch nicht klar gefaßt. In der letzten Fassung des Empedokles schwindet das Volk und trägt als wankelmütige Menge seinen Helden nicht mehr. Die Weglassung der Volksszenen bedeutet außerdem eine dramatische Vereinfachung, wie sie Hölderlin auch in der Frage der Staatsform und der Religion anstrebt. [4] H III, 204. [5] H III, 142. [6] H II, 164. [7] H III, 246/7.

Die Erziehung

[1] Z IV, 149. [2] Z IV, 198. [3] Z II, 15. [4] Z II, 105/6. [5] Z IV, 207. [6] Wie weit Hölderlin Pestalozzi kennt, ist nicht festzustellen. Der große Schweizerpädagoge ist dem Dichter weniger durch seine Bücher, als durch seinen Ruhm als erfolgreicher Praktiker bekannt. Hölderlin sieht in Pestalozzi vermutlich wie viele Zeitgenossen den Menschen, der die theoretischen Lehren Rousseaus in die Tat umsetzte und ihre Anwendbarkeit aller Welt bewiesen hat. [7] Z IV, 327. [8] Außer den Berichten über die Erziehung und ihren Mißerfolg in Waltershausen besitzen wir keine weitern Zeugnisse mehr, die uns Aufschluß geben über Hölderlins praktische Erziehertätigkeit. In Frankfurt bleibt des Dichters Erziehungsarbeit undurchsichtig, obgleich wir wissen, daß die Kinder mit großer Liebe an ihm hängen und Susette Gontard ohne seine Hilfe Mühe hat, die Kleinen zu bändigen. Die Gründe über den raschen Abbruch der Erziehungsbemühungen Hölderlins in Hauptwil und Bordeaux kennen wir nicht, und es ist müßig, darüber Vermutungen anzustellen, solange wir keine zuverlässigen Zeugnisse besitzen.

Die Gemeinschaft

[1] Z V, 120. [2] H III, 147. [3] ibid. 215. [4] Z IV, 417/8. [5] Z II, 343. [6] Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft hat die Romantiker intensiv beschäftigt. (Vergl. bes. die Untersuchung von Kluckhon, der zu dem Ergebnis kommt, daß die Romantiker versuchten, Gemeinschaft u n d Individuum zu bejahen.) Nach Novalis setzt sich die wirkliche Gemeinschaft aus starken, in sich geschlossenen Persönlichkeiten zusammen. Die Individuen stehen zueinander in Wechselwirkung, Wirkungen, die über den nur menschlichen Raum hinausreichen und die Nationen, die ihrerseits Individuen sind, zu einer kosmischen Gemeinschaft zusammenführen, welche ihren Ausdruck in einer wahrhaft universellen Kirche findet. Die Vollendung des Einzelnen wird erst durch die Gemeinschaft möglich, der Mensch kann allein nicht bestehen, denn jedem Individuum wohnt die Sehnsucht nach Ergänzung inne, nach Auflösung des Individuellen, nach Vereinigung mit dem Umfassenden. [7] Z V, 327. Leider entdeckt Hölderlin das Mittelalter erst kurz vor seiner Umnachtung, wobei nicht festzustellen ist, ob er von Novalis' Aufsatz «Die Christenheit oder Europa»» beeindruckt wurde. Es ist wohl anzunehmen, daß Hölderlin das Mittelalter in der Beschreibung stark idealisiert hätte, wie seine deutschen Zeitgenossen.

VATERLAND

Württemberg

[1] Z I, 427. [2] Z I, 474. [3] Z IV, 239. [4] H II, 394. [5] Als man in Tübingen die Stelle des Universitätsbibliothekars mit jemand besetzte, der seine Bildung nicht außerhalb des Landes vervollständigt hatte, entrüstete sich Hölderlin,

da er glaubte, daß Auslandsaufenthalte unbedingt nötig seien «zur Bildung der Studierenden und auch zum ökonomischen Bestand der Universität». (An die Mutter, H II, 455). Die Strafrede an die Deutschen im Hyperion darf wohl als scharfe Kritik an Württemberg aufgefaßt werden. Die Vorwürfe finden sich größtenteils schon in verschiedenen Flugschriften Schubarts, welche heute in der Landesbibliothek in Stuttgart liegen. [6] H I, 321. [7] H I, 305/6. [8] H V, 313/14. [9] Hölderlin beschäftigt sich noch in der Wahnsinnszeit mit den Angelegenheiten der Heimat. So schreibt Zimmer an Hölderlins Mutter: «Er liest jezt auch die Zeitung und fragte mich, ob denn Württemberg ein Königreich sei. Er staunte ebenso, als ich es bejahte». [10] H IV, 32. [11] H IV, 10. [12] Z I, 286.

Griechenland

[1] Z V, 28. [2] ibid. [3] ibid. 29/30. [4] Z V, 31. [5] ibid. 39. [6] ibid. [7] ibid. 43. [8] ibid. 44. [9] ibid. 46. [10] ibid. 50. [11] In Hölderlins ersten Klagen über das verlorene Griechenland hören wir viel jugendliche und zeitgenössische Sentimentalität, die sich später fast völlig verliert. Wir dürfen ihnen daher nicht ein allzu großes Gewicht beimessen. [12] H IV, 96. [13] ibid. 99/100. [14] Z II, 103. [15] ibid. 104. [16] ibid. 105. [17] H III, 467. Hölderlins bewußter Wille, über die Griechen etwas wesentlich Neues zu verkünden, zeigt sich vor allem in der Theorie über die Dichtung und deren errechenbare Regeln. Er glaubt, daß man fälschlicherweise die Kunst der Griechen «für wohlberechnetes Vergnügen gehalten, als für eine Schiklichkeit, womit sie in göttlichen Dingen verfahren mußten». (H III, 466). [18] Z IV, 541. [19] Z V, 318. [20] ibid. 320. [21] H III, 257. [22] Z V, 177. [23] Z IV, 539. [24] Z V, 181.

Frankreich

[1] Z IV, 538/9. [2] Hölderlin empfindet Rousseau viel eher als Franzosen, denn als Schweizer. Die Gedichte an Rousseau dürfen als Auseinandersetzung mit dem französischen Geiste angesehen werden. [3] Z IV, 269. [4] Zur Zeit der Besetzung Frankfurts durch die Franzosen weilte Hölderlin mit Susette Gontard in Kassel und erfuhr erst nachträglich die Klagen über das undisziplinierte Treiben der Kriegsbanden in der freien Reichsstadt. Hölderlin hat die Besetzung nie beklagt, er wollte im Gegenteil Deutschland den Franzosen ausliefern, damit endlich mit Gewalt der neue Geist einziehe. Es ließen sich bis 1800 viele Zeugnisse zusammentragen, die Hölderlins Freude an den kriegerischen Erfolgen der Franzosen bestätigen. — Es fällt auf, daß der Dichter wohl Kritik an Deutschland und Griechenland übt, nicht aber an Frankreich, außer einigen schüchternen Versuchen nach der Rückkehr aus dem Süden. — Die Schilderung der großen französischen Kultur finden wir vor allem in den Gedichten an Rousseau und in der Ode an Napoleon («Dem Allgenannten», Z V, 111) der als übergewaltige Gestalt die kulturellen Leistungen seines Volkes zusammenfaßt. Dabei ist auffallend, daß der Korse

Hölderlin als Vollstrecker der Revolutionsideen gilt, der die Verfälschungen durch die Jakobiner wieder gutmacht. [5] Z V, 182/3. [6] ibid. [7] Z V, 184/5. [8] ibid. [9] Der Gedanke des deutsch-französischen Kulturaustausches wird in der Zeit nicht nur von Hölderlin vertreten, sondern von vielen Zeitgenossen der jungen Generation. Daher versuchen die Mainzer den Philosophen Fichte an ihre Universität zu berufen, an die Universität, die programmatisch die kulturelle Synthese zwischen den beiden Ländern bauen wollte. Oelsner schreibt im Vorwort zur Übersetzung der Schriften von Siéyès: «Der Bürger von Frejes (Siéyès) und der Lehrer von Königsberg bilden eine unübersehbare Gedankenkette von den Küsten des Mittelländischen Meeres bis an die Ostsee. Kalvin, Luther, Siéyès und Kant, ein Franzose und ein Deutscher reformieren die Welt.» [10] Z V, 186. [11] ibid. [12] Z V, 195.

Deutschland

[1] Die Angaben über die geistigen Zustände des damaligen Deutschlands entnehmen wir vor allem Karl Mosers «Von dem Deutschen national-Geist» (1765), der einen erstaunlichen Scharfblick und eine große Kenntnis der Verhältnisse beweist. Seine Stimme wird erst später nach seinem Tode vom Schweizer Iselin gehört und den Zeitgenossen vermittelt. [2] Klopstocks Franzosenfeindschaft entwickelt sich erst am Ende seines Lebens, indessen er sich zunächst für die amerikanischen Freiheitskriege und für die französische Revolution sehr begeistert hatte. Persönliche Zurücksetzungen veranlassen Klopstock, sich vom Westen abzuwenden, aber auf die Ehrungen, die ihm von Paris zuteil werden, verzichtet er nie. Den Zeitgenossen erscheint er nur als ausgesprochener Franzosenhasser. — Man beachte, daß Klopstocks Wiederentdeckung Deutschlands auf Kosten anderer Nationen geht, während Hölderlin niemals um der Germanen willen andere Völker verächtlich macht. [3] Z IV, 381. [4] Z I, 135, 141. [5] Z I, 138. [6] Kaum eine Stelle aus Hölderlins Werk hat so viel Staub aufgewirbelt wie die Strafrede an die Deutschen. «Kein Volk hat wie die Deutschen die Schmach und die Ehre, sich selbst so gerichtet zu haben» (Kempter, Seite 32). Für Wolters ist die Rede der «Zorn gegen das Träge, Quallige, gegen alles, was nicht mitgerissen sein will ins glühende Leben» (77). Michel glaubt, die Strafrede hätte dem Dichter selbst mehr Schmerzen bereitet als den Getroffenen, denn «dieser Zorn ist eben ein heller Widerschein seiner glühenden Liebe für das unglückliche Vaterland . . sie ist eine negative Verkündigung deutscher Herrlichkeit» (16). Auch Seebaß meint, die Strafrede sei aus «innigster Liebe und mit blutendem Herzen» geschrieben. Lichtenhan sieht die Worte als Ausfluß «der damaligen Gemütsverfassung nur aus unbeherrschter Gereiztheit des Dichters . . . ein pathologisch-gereizter Zug: ein Zerrbild» (34). Huber sieht die Rede gerichtet gegen die «Reaktion», gegen die «kompakte Majorität aufgeschlossener Dummheit, geistiger Stumpfheit und persönlicher Selbstsucht . . . die auch heute in unserm Volk nicht ausgestorben ist». — Als Erster erkennt Hellin-

grath, daß Hölderlin sich an der Doppelgesichtigkeit des Deutschen stößt, «dessen innerer Kern ebenso überwältigt und zur Liebe zwingt, wie in der äußeren Schicht etwas ist, das jeden abgestoßen und beleidigt hat» (Vorträge 40). Einzelne Bearbeiter möchten die Strafrede aus dem Werke wegstreichen oder sie bagatellisieren und übersehen, daß die kritischen Äußerungen nicht vereinzelt dastehen. Vermutlich enthalten die bisher unauffindbaren Briefe Hölderlins an Ebel noch verschiedene kritische Betrachtungen der Heimat und der Tagespolitik. — Wir dürfen gewisse Teile des Hyperion, in denen Hölderlin an den Griechen Kritik übt, ohne weiteres auf die Deutschen übertragen, vor allem dort, wo er von Enge und Trägheit spricht: «Sprach ich einmal auch vom alten Griechenland ein warmes Wort, so gähnten sie, und meinten, man hätte doch auch zu leben in der jezigen Zeit; und es wäre der gute Geschmak noch immer nicht verloren gegangen . . . einer rief: um die Vögel auf dem Dache hab' er sich nie bekümmert, die Vögel in der Hand, sie seyen ihm lieber . . . Die Unheilbarkeit meines Jahrhunderts war mir aus so manchem . . . sichtbar geworden» (Z II, 31). [7] Z II, 200. [8] ibid. 201. [9] Z II, 202. [10] Aus einem Brief an den Bruder vom 10. Februar 1797 (herausg. von L. Strauß). [11] H III, 365. [12] ibid. [13] ibid. [14] Z IV, 383/4. [15] ibid. 385. [16] Z IV, 386. [17] H III, 365. [18] H IV, 167. [19] Z I, 362. [20] H IV, 129. [21] H IV, 130. [22] ibid. 132. [23] ibid. [24] Z, V, 141. [25] Z V, 169. [26] ibid. 171/2. [27] Z V, 172. [28] Z V, 187. [29] ibid. [30] ibid.

Das Abendland

[1] Hölderlins Forderung nach der Gründung des Abendlandes deckt sich in der Tübinger Zeit mit der Forderung nach der Schaffung der neuen Menschheit, obgleich er damals noch an die übereuropäische Gültigkeit der Revolutionsideen glaubt und erst später erkennt, daß es sich wesentlich um deutsch-französische Fragen handelt. [2] Brief von Rist an Herbart v. 1800. [3] Z V, 28. [4] Z II, 114. [5] Z V, 195.

Das goldene Zeitalter

[1] Der Glaube an das goldene Zeitalter wurde von vielen Zeitgenossen Hölderlins geteilt. Lessing glaubte an die Vervollkommnung des Einzelnen und hoffte dadurch wie die Aufklärer die Vollendung des ganzen Menschengeschlechtes zu erreichen. Novalis sprach von einem Zeitalter des «ewigen Friedens», in dem, ähnlich wie im Mittelalter, das «neue Jerusalem» die Hauptstadt der Welt sein wird, wo der Papst als Oberhaupt der Kirche und der Staaten regiert. Jacobi wie Schiller kennen nur ein ehemaliges goldenes Zeitalter und spotten öfters über die jungen Schwärmenden, welche den «Himmel auf die Erde niederzaubern» wollen. «Wer auf ein goldenes politisches Jahrhundert der Welt hoffet und solches gar von einem neuen achäischen Bund schwacher, veränderlicher Weltdespoten erwartet, der hoffet gegen die Menschennatur.» (Schillers Werke XIII.

468). Einen Idealzustnd kennt Schiller nur bei den Griechen und in kleinen Menschengemeinschaften, in der die Einzelnen mit Hilfe der Schönheit erzogen worden sind. [2] Z V, 53. [3] «Vom goldenen Weltalter», 8, 9, 61—66. [4] Hölderlin empfiehlt die Schriften von Hemsterhuis während seiner Tübinger Zeit allen Freunden zur Lektüre, so dem Bruder 1793: «Ich konnte wohl denken, daß die Hemsterhuis gefallen werde.» Der Dialog «Alexis» (das goldene Zeitalter) wurde 1787 von Jacobi übersetzt und hatte auf die Zeitgenossen eine große Wirkung. [5] H I, 276. [6] H I, 115. [7] H I, 323. [8] H I, 295/6. [9] Briefe an Ebel, hersg. von L. Strauß. [10] H II, 140. [11] Z II, 89. [12] H III, 399. [13] H IV, 43. [14] ibid. 44.

Geschichte und Mythus

[1] Z I, 437. [2] Hölderlin hat erst kurz vor seiner Umnachtung das Mittelalter entdeckt und konnte dazu keine klare Stellung mehr beziehen. Wir besitzen nur noch einzelne Ueberschriften von geplanten Hymnen, die nicht zur Ausführung kamen. [3] Z I, 442. [4]. Hölderlin macht die bei vielen Romantikern übliche Verachtung der eigenen Gegenwart nicht mit, obgleich er von der «Unheilbarkeit des Jahrhunderts» spricht. Ferne ist ihm auch, die französische Revolution als Ende der Reformation aufzufassen, wie Kühnapfel, mit Novalis vergleichend, behauptet. [5] Z V, 325/6. [6] Bachofen «Symbol und Mythos». Hersg. Marx, S. 58. [7] Z II, 346. [8] ibid. [9] In der mythologischen Geschichtsdeutung trifft sich Hölderlin mit den Romantikern. Für Novalis ist die Historie ein Geschehen, das als sichtbares Völkisches Ausdruck des kosmischen Geschehens ist. Die Beschäftigung mit der Geschichte kann nur der Versuch sein, Verborgenstes zu erschließen. Der Mensch ist aus seiner Geschichtlichkeit nicht herauszulösen, er steht im Strome von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die äußerlich im Leben der Völker durch den Staat zusammengehalten werden. Geschichte ist Leben, «immerwährende Genesis», eine dauernde Bewegung, aber kein Fortschreiten im Sinne der Aufklärung. Sie ist selbst ein Ganzes, in dem sich die Gegensätze streiten, Alter und Jugend, Reaktion und Revolution. Außerhalb der Geschichte steht das Ewige, in dem sich alles Geschichtliche schließlich auflöst und für den Menschen ungeschichtlich wird. Einem großen Historiker soll es möglich sein, den Plan der Geschichte zu erkennen. Aber die Darstellung dieses Planes kann nicht auf die übliche Weise erfolgen, sondern nur in Mythen und Märchen, in denen nicht mehr der sichtbare Einzelfall spricht, sondern andeutungsweise das unfaßbare Weltgeschehen. Mythen und Märchen sind stilisierte Geschichte, der Versuch, das unfaßbare Geschehen in Bilder zu kleiden, die in ihrer Gesamtheit schließlich das ganze des Weltgeschehens ergeben. Novalis schließt mit der Prophezeiung einer die Geschichte ergreifenden, kosmischen Liebe, in der alles Einzelne ruhen wird. — In Novalis Bahnen geht Fr. Schlegel, der nur dem geschichtlich lebenden

Menschen wirkliches Leben und geistige Betätigungsmöglichkeit zugesteht, da der Mensch vor allen anderen irdischen Wesen durch seine Geschichtlichkeit ausgezeichnet ist. — Hülsen stellt an den Anfang der Geschichte das erste Wissen des Menschen um sich selbst, das dem Einzelnen Anstoß zum Handeln gibt. Dieser Anstoß bleibt erhalten und bringt den Fortgang der ganzen Geschichte, erst thetisch — dann antithetisch — schließlich synthetisch. Die Synthese ist von der Philosophie theoretisch zu leisten in einem vollendeten System, dessen Ausbreitung unter allen Menschen die streng erzogenen Lehrer zu besorgen haben. — Auf die Geschichtsauffassung bei Goerres, Adam Müller und bei anderen Romantikern können wir hier nicht eintreten. Inwiefern sich Hölderlin mit der Geschichtsbetrachtung der Romantiker auseinandergesetzt hat, ist nicht mehr festzustellen. Wir dürfen bei etwelchen Gemeinsamkeiten nicht ohne weiteres auf gegenseitige Beeinflussung schließen. — Vermutlich hat Hölderlin die Geschichtsauffassung Humboldts gekannt (durch Ebels Vermittlung), der in der Historie eine erstrangige Erkenntnisquelle sieht, aus welcher der Mensch den Sinn der Vernunft erfährt. Sie zeigt die Besonderheit eines Landes, die ein Staatsmann unbedingt kennen muß, damit er sein Volk seiner Eigenart gemäß behandeln und führen kann. Humboldt bedauert die Franzosen, weil sie in der Geschichte nicht die Lebensgesetze ihrer Besonderheit, sondern nur starre Vernunftgebote sehen wollen und daher ihre Eigenart nicht voll zur Entfaltung zu bringen vermögen. [10] Z V, 311. [11] Z V, 119. [12] Leider war es Hölderlin in der Spätzeit nicht mehr möglich, die Wirkung Christi in der Geschichte im Einzelnen aufzuzeigen. Wir besitzen nur die Andeutung in «Patmos» über die erste christliche Gemeinde.

Das Vaterländische

[1] Z V, 188. [2] Z I, 463. [3] ibid. [4] H II, 90. [5] H II, 222. [6] H V, 315. [7] ibid. [8] Z II, 347. [9] H V, 315. [10] ibid. [11] H V, 325. [12] Z III, 416. [13] ibid. 417. [14] ibid. 418. [15] Z V, 184. [16] H V, 330. [17] H V, 317. [18] ibid. [19] Z V, 125. [20] An den Verleger Wilmans schreibt Hölderlin, daß er nur noch für das Vaterland schreiben werde, vor allem Gedichte, deren «Inhalt unmittelbar das Vaterland» angehe. (An Wilmanns 8. XII. 1803 H. 5. 327). Auch vor aktivem politischen Einsatz will Hölderlin nicht zurückschrecken, nachdem der Glaube an Deutschland siegreich geworden ist: «Beunruhigen uns die Feinde des Vaterlandes, so ist ein Muth gespart, der uns verteidigen wird gegen das andre, das nicht ganz zu uns gehört.» (An Seckendorf 12. März 1804 H. 5. 329). Leider hat man immer wieder versucht, Hölderlins Hinweise auf das Vaterländische und das Nationelle zur politischen Propaganda zu mißbrauchen und den Dichter des Lebendigen als Begründer des engen Nationalismus bezeichnet. Schon Hellingrath wehrt sich dagegen, ebenso Brandenburg: «Diese Vaterlandsliebe ist nicht national, sie liegt vor der Entstehung des modernen Patriotismus, sie hat mit . . . der völkischen

Abgrenzung und politischer Einigung nichts zu tun.» (Seite 56) Lehmann (S. 27): «Das wahre Vaterland des Dichters ist die geadelte geläuterte Gemeinschaft, die aus dem eigenen Volke hervorgehen wird . . . wenn nur alle Edlen in brüderlicher Weise dafür kämpfen.» Kühnapfel (S. 127): «Der Auftrag (den ein Volk erhält) kann aber nicht nur Dank sein, der dem Gott ausgesprochen wird, er ist Botschaft an die Gemeinde. Er ist nicht eigener abgeschlossener Gottesdienst, er ist Dienst an der Gemeinde, die die Sprache lange nicht vernommen hat. Das ist der Sinn, den das Vaterland in Hölderlins Dichtung hat.» Wolters sieht in Hölderlins Vaterlandsbegriff «die ganze Fülle des innern und äußern Daseins . . . die Gemeinschaft aller Kräfte.» (Hölderlin und das Vaterland, Seite 63).

DER STAAT

Macht und Despotie

[1] Anfangs war der Ruf gegen den Fürsten nur der Ruf nach einem gerechteren Herrscher; erst später sieht Hölderlin, daß ein von keiner Volksgewalt kontrollierter Herrscher nie der Versuchung des Machtmißbrauches widerstehen kann. Glaubte sich auch die junge Generation im Stift furchtbar bedrückt, so waren doch die Verhältnisse in Württemberg nicht so schlimm wie anderorts. Wohl ließ sich der Fürst in seiner Jugend zu unüberlegten Handlungen hinreißen, aber er gab oftmals nach in Streitfällen, in denen andere Monarchen sich unnachgiebig zeigten. Er stand um 1790 schon im gemäßigteren Alter und versuchte, als guter Landesvater zu herrschen. Dennoch war ihm die gesamte akademische Jugend feind, seit er den gefeierten Schiller verbannt hatte. [2] Z IV, 105. [3] Z I, 442. [4] Hölderlin kannte von Machiavelli nur das Buch vom Fürsten, das für die freiheitsbegeisterte Jugend den frevelhaften Machtwillen aller Tyrannen ausdrückte. Hölderlin übersah die vielen Forderungen, welche der Italiener auch an den guten Herrscher stellt, der sich durch Leistungen seines Amtes würdig erweisen muß. [5] H II, 125. [6] H II, 287. [7] Z II, 43. [8] H II, 185. [9] H II, 286/7. [10] Z III, 37. [11] Fichte, Werke IV, 253. [12] Fichte verlangt noch in den Reden an die deutsche Nation einen Zwingherrn und stellt wie Hegel an den Anfang des Staates die Macht, wie sie einst Sparta besessen hatte. [13] Der späte Hegel wird nicht berücksichtigt, weil Hölderlin ihn nicht mehr kennt. [14] Erst 1803 wendet sich Fichte gegen Rousseau, dessen Lehre er kennzeichnet als «empirisch, willkürlich, erdichtet . . . darauf die französische Revolution, kein Wunder, daß sie, aus solchen Grundsätzen hervorgehend, so ablief.» (Fichtes Werke IV. 436). Fichte erkennt nicht, wie er dem verachteten Genfer dennoch verhaftet bleibt, wie es sich besonders im «Handelsstaat» zeigt, dessen Grundkonzeption nie widerrufen wird. [15] Am 30. Dezember 1793 (Z IV, 135) schreibt Hölderlin an die Freunde: «. . . in ganz Franken bemerkt' ich zu meinem großen Ver-

drusse . . . laute Unzufriedenheit mit der woltätigen preussischen Regierung.» Hölderlin schildert eine Anzahl von Gewalttaten, welche sich die Preussen zu Schulden kommen ließen. — Es ist auffallend, daß unser Dichter Friedrich den Großen nicht besingt, wie viele seiner Zeitgenossen.

Freiheit

[1] Z II, 185. [2] Die Schaffung des Individualitätsbewußtseins werfen viele Romantiker der französischen Revolution als ihre eigentliche Schuld vor und verbinden damit die Angriffe gegen Luther, der den glücklichen mittelalterlichen Menschen aus der kirchlichen Gemeinschaft in die sündhafte Vereinzelung geführt habe. Der Kampf für die Freiheit bedeutet für die Romantiker (abgesehen von ihrer Zeit der ersten Revolutionsbegeisterung) nicht Kampf für individuelle Freiheit, sondern nur für die Befreiung eines ganzen Volkes von rechtmäßigen Herrschern. [3] Weckherlin, geb. 7. Juli 1739, gest. 24. Nov. 1794, gab heraus: «Die Chronologen», das «Graue Ungeheuer», die «Anspachischen Blätter». Die Wirkung dieser Zeitschriften vor allem auf die mittleren Volksschichten war sehr groß, und man sprach noch zu Hölderlins Zeit begeistert vom Freiheitshelden Weckherlin. Huber (1731—1797) weigerte sich, die Militärsteuer zu bezahlen und wurde auf Hohen-Asperg eingesperrt. Er war wie Weckherlin weiten Kreisen als Märtyrer der Freiheit, vornehmlich der Pressefreiheit bekannt: «Die Sprache der Schriftstellerei wird immer der Maßstab der bürgerlichen Freiheit sein. Sie ist eine Art Barometer, das uns mit einem einzigen Blick zeigt, wie weit eine Nation gefallen oder gestiegen, vorwärts oder zurück ist.» (Ueber die Pressefreiheit Seite 386). Von Gremminger (1738—1794) sind uns nur einige Gedichte patriotischen Inhalts überliefert; wir dürfen aber aus den Lobsprüchen, die er von vielen Zeitgenossen erhält, darauf schließen, daß er in weiten Kreisen stark wirkte. Hartmann war 1771 im Stift und starb schon 1775. Er hinterließ eine nachhaltige Wirkung als bekannter Freiheitskämpfer, wie seine weitverbreitete Schrift «Sophon oder die Bestimmung des Jünglings» (Mittnau 1773) beweist. Schubart setzte sich weniger für die individuelle Freiheit, als für die Respektierung der alten Privilegien durch den Fürsten ein. Er lehnte in seinem letzten Jahre die französische Revolution heftig ab. [4] Z. I. 32. An die Schwester 19. Juni 1792. Hölderlin sieht die Schweiz bis zu seinem Hauptwiler-Aufenthalt in der im 18. Jahrhundert üblichen Idealisierung, wie sie namentlich Rousseau seinen Gläubigen vermittelt hatte. Die unerfreulichen Verhältnisse, wie sie namentlich in den eidgenössischen Untertanenländern herrschten, erfährt der Dichter nicht. Die Schweiz erscheint ihm als das klassische Land der Freiheit. [5] Gegen die ungestümen Freiheitsforderungen der jungen Generation der Revolutionszeit wendet sich Gentz im Vorwort zur Übersetzung von Burke, den Hölderlin vermutlich schon in Tübingen gelesen hat: «Die Lehre, die es (Burkes Werk) enthält, ist

die Lehre der vernünftigen und der gemäßigten, also nicht der modernen Freiheit.» (Seite 6.) [6] H I, 40. [7] Z V, 42/3. [8] Den freiheitsdurstigen Hölderlin mußte es bedrücken, daß er sich von Schiller so stark abhängig fühlte, da er an ihn die «Freiheit verloren habe» (An Schiller 1796). Z IV, 282. Hölderlin flieht vor Schiller um seine «Freiheit gegen ihn zu retten». (An Schiller 30. Juni 1798.) Z IV, 340. Kants sittliche Freiheitslehre kennt Hölderlin nur in der Interpretation Schillers. Z 1, 41, Z 5, 387. [9] H II, 266. [10] ibid, 267.

Revolution und Krieg

[1] Rousseau gilt den Tübingern als der Vater der Revolution; viele Zeitgenossen glauben, die französische Revolution sei nichts anderes als die konsequente Durchführung von Rousseaus Ideen, wobei man allfällige Auswüchse geflissentlich übersieht. Rousseau als Revolutionär wird von Hölderlin noch verehrt, als der Dichter die Revolution mit dem Schwert als ein unerlaubtes Machtmittel bereits ablehnte. [2] Eine Flugschrift aus den Jahren 1790/72 (Württembergische Landes-Bibl.) schlägt folgende Verbesserungen vor: Vorsicht bei der Beamtenauswahl, größte Freiheit, Abschaffung der Leibeigenschaft, Verhinderung aller Korruptionen, Kontrolle aller Ämter, Achtung vor den arbeitenden unteren Ständen. Der anonyme Verfasser meint, man möge möglichst viele Forderungen der französischen Revolution freiwillig erfüllen, damit sich das Volk nicht gewaltsam Luft verschaffe. Die erste Reaktion des württembergischen Volkes auf die französische Revolution unterschied sich in keiner Weise von gelegentlichen andern revolutionären Strömungen, die nie wirklich gefährlich wurden. Es fehlten in Stuttgart die Theoretiker, welche die Monarchie geistig untergraben hätten. [3] Fichte am 15. Sept. 1798: «... mir wäre nichts erwünschter, als mein Leben dem Dienst der großen Republik für die Bildung ihrer künftigen Bürger zu weihen.» Am 22. Mai 1799: «Es ist mir gewiß ... daß wenn nicht die Franzosen die ungeheure Übermacht erringen ... in einigen Jahren kein Mensch mehr in Deutschland, der dafür bekannt ist, in seinem Leben einen freien Gedanken gehabt zu haben, eine Ruhestätte finden wird.» Claude Perret, der Fichte später Napoleon empfahl, wollte den seit dem Atheismusstreit verlassenen Philosophen zusammen mit Rudler, dem Regenten von Mainz, nach Mainz holen, was aber nicht gelang, da die Pariser Regierungsstellen nicht einwilligten. Erst nach 1800 wandte sich Fichte von Frankreich ab, nachdem vor allem der Rastatter Gesandtenmord seinen Glauben an die Revolutionäre erschüttert hatte. Die Revolutionsideen hält er allerdings bis an sein Ende für groß, nur scheint ihm Frankreich nicht mehr zu ihrer Verwirklichung berufen zu sein. Es ist anzunehmen, daß Fichte in Berlin während der Besetzung durch die Franzosen vor der Verfolgung geschützt wurde dank seinen guten Beziehungen zu Paris. [4] Im «Bund der freien Männer» wurden die Revolutionsideen als verbindlich erklärt, aber der Mut zur praktischen Verwirklichung fehlte den Mitgliedern,

die so ängstlich waren, daß sie den als Revolutionär bekannten Sinclair nicht in ihrer Mitte aufnahmen. Im ganzen Lande wollten die Freunde Gesellschaften gründen, in denen die Einzelnen ihr privates Vermögen einer Gesamtheit opfern sollten, um in einer kommunistischen Gemeinschaft zu leben. Einzig Hülsen hat die Idee eine Zeit lang verwirklicht, indem er ein Landerziehungsheim nach dem Vorbild von Pestalozzi gründete, das aber bald wieder einging. [5] Rist, «Lebenserinnerungen», 57. [6] Aus einem Brief von Jung an Ebel vom 4. XI. 1796. [7] Ebel war lange Zeit mit Susette Gontards Schwester verlobt, konnte sie aber angeblich wegen seiner republikanischen und revolutionären Gesinnung, die der Frankfurter Gesellschaft mißfiel, nicht heiraten. Ebel blieb Revolutionär, auch wenn er die Greuel in Paris mißbilligte, und weigerte sich später nach Preußen zurückzukehren, weil er den dort herrschenden Despotismus mißbilligte. — Er schreibt in seiner Anleitung zur Schweizerreise (Seite 8 f.): «Wer reine Volksregierungen kennen lernen will, der findet sie in den Gebirgen der Schweiz, wer . . . durch eigene Beobachtung . . . zu den politischen Wahrheiten gelangen wollte, der könnte nirgendwo auf eine zweckmäßigere Art sich aufhalten.» Jung lebte kurze Zeit als Hofrat am landgräflichen Hof in Homburg und mußte seine Stelle wegen revolutionären Umtrieben aufgeben. Er zog nach Mainz und hoffte, von dort aus nach Deutschland wirken zu können. Zu diesem Zwecke schrieb er mehrere Abhandlungen über Staat, Moral und Kirche und versuchte in scholastischer Weise die Revolutionsideen mit der in Deutschland herrschenden Bürgermoral zu vereinigen, drang aber damit nicht in weite Kreise. Später empörte er sich über Napoleons Tyrannenherrschaft und wandte sich mit vielen enttäuschten Zeitgenossen von Frankreich ab. Sömmering (1735—1830) war mit vielen Revolutionären bekannt, ohne sich aktiv in die Politik einzumischen. Er stand mit Brandes in lebhaftem Verkehr und hat vermutlich dessen Schriften Hölderlin vermittelt. Von 1797—1805 lebte er in Frankfurt und verkehrte oft bei Gontard. Seckendorff (1773—1809) wurde als Staatsverbrecher auf Hohen-Asperg eingesperrt. Boehlendorff gehörte zum Bund der freien Männer in Jena. (Daten siehe Freye und Hengsberger.) Jung an Ebel, 4. Nov. 1796. «Fernando» entstand vermutlich 1801. Sinclair fällt einer Hofintrige zum Opfer. (Näheres darüber Schwartz.) Bei den Kämpfen am Rhein und am Rastatter Kongreß zeigte es sich, daß Sinclair dank seinen guten Beziehungen zu verschiedenen französischen Generälen den Krieg von Homburg abwehren konnte. Bettina von Arnim sah später in Sinclair den Mann, der die französischen Revolutionsideen in Deutschland verwirklichen sollte. [8] Aus einem Brief an Ebel vom 10. I. 1799, hersg. von L. Strauß. [9] Z II, 47. [10] Z II, 127. [11] H II, 232. [12] Z II, 171. [13] Z II, 389. [14] ibid. 390. [15] ibid. 391. [16] ibid. 392. [17] ibid. 392/3. [18] Z IV, 147. [19] Z I, 50. [20] Z I, 458. [21] Wären uns noch mehr Vorstufen zum Hyperionroman erhalten, so könnten wir uns vermutlich ein noch vollständigeres Bild machen von Hölderlins Vorstellungen vom Krieg und vom Verlauf einer Schlacht. Wir sehen in der Endfassung beson-

ders deutlich, wie Hölderlin sich bewußt von den Einzelheiten distanzierte, um das dahinterstehende Typische reiner fassen zu können. [22] H II, 560. [23] ibid. 562. [24] Z II, 152/3. [25] Z IV, 507. [26] Z I, 89 ff. [27] H II, 446. Z IV, 506, Z I, 89, Z I, 153. Zeugnis über Hölderlins Friedensverheißungen an die Schwester: «da ... alles voll ist von der Nachricht des ausgemachten Friedens, und, da du mich kennest, brauche ich dir nicht zu sagen, wie mir dabei zu Muth ist. Es wird nun recht gut werden in der Welt ... Tage der schönen Menschlichkeit ... Tage sicherer, furchtloser Güte.» (An die Schwester, H V, 299.) [28] Hölderlin versteht unter dem ewigen Frieden nicht den durch die Ausbreitung des Rechts gewonnenen Zustand der Sicherheit, wie ihn Kant und Fichte herbeiführen wollen, denn das Recht ist Hölderlin keine genügende Garantie, um die Menschen vom Kriege abzuhalten, da trotz allem Streben nach dem Erkennen der ewiggültigen Rechtsgrundlagen diese niemals eine allgemeinverbindliche Macht erhalten. [29] Z V, 303. [30] Z V, 312. [31] ibid. [32] ibid. 314. [33] ibid. 315. [34] ibid. [35] ibid. 316. [36] ibid. 317. [37] Hölderlin sieht in Homer vornehmlich seine humane menschliche Haltung. «Glük und Unglük menschlichen Lebens, über Reichtum, Ehre, Adel der Seele und des Geschlechts, über Gerechtigkeit, Tapferkeit, Geduld, Weisheit, Mäßigung, Sanftmuth, Gastfreundschaft, Verschwiegenheit, Treue, Wahrheit, über die Verehrung der Götter, die Ergebenheit in den Willen des Schiksaals ... welch eine Schule der Humanität ist in ihm! ... so oft ich von neuem deine Iliade lese, finde ich in ihr neue Züge der ordnenden Weisheit, Klugheit und Menschenliebe, mit der du wilde Verhältnisse eines rohen Zeitalters erzählest.» (Z V, 314 ff.) «Menschlicher Homer, wie liebe ich dich in allen deinen Formen und Gestalten.» Z V, 311.

Tages-Politik

[1] Aus den Statuten des Tübingerstifts, Württembergische Landesbibliothek. [2] Die Statuten des Tübingerstifts wurden 1757 genehmigt und waren zur Zeit Hölderlins immer noch in Kraft. Schubarts Zeitungen waren den Zöglingen nur auf verbotenem Wege zugänglich. Schubart versuchte durch verschiedene Blätter ein Gesamtbild der politischen Situation des damaligen Deutschlands zu geben, indem er das Unerfreuliche, das geschehen war, immer in einem Lande veröffentlichte, das mit dem kritisierten Orte gerade im Streit lag. Er vermochte auf diese Weise viel Schäden aufzudecken, erreichte aber die zunächst Betroffenen meist nicht, da die Zeitungen im angegriffenen Lande stets verboten wurden. Ähnliche Kritikversuche hatte auch Thomas Abt unternommen. [3] Z IV, 140. [4] Z V, 390. [5] Z IV, 273. [6] Christian Waas ist es trotz jahrelangem sorgfältigem Suchen nach Geheimbünden, denen Hölderlin angeblich angehört haben soll, nicht gelungen, irgendwelches Material zutage zu fördern, wodurch Hölderlins Mitgliedschaft erwiesen wäre. Wir dürfen annehmen, daß der Dichter sich niemals mit der aktiven Politik befaßt hat, auch wenn er vielleicht gelegentlich einmal einen

politischen Klub besucht hat. Auch Lichtenhan kommt zu dem Schluß, daß sich nirgends Dokumente finden, die auf Hölderlins politische Aktivität als Revolutionär oder als Reaktionär schließen lassen. Hölderlins geistige Haltung ist wie die Hyperions mit dem aktiven politischen Kampf nicht vereinbar. Mag sich auch der Dichter noch in Tübingen für die Geschehnisse stark interessiert haben, so stellt er im Hyperionroman seinen Rückzug von der Politik dar, wie er deutlicher nicht ausgesprochen werden könnte. [7] H II, 435. [8] ibid. [9] Z IV, 361. [10] ibid. 363. [11] Z IV, 358. [12] Z IV, 365. [13] ibid. 366. [14] ibid. 366/67. [15] H III, 138.

Form und Gesetz

[1] Noch 1798 hofft Hölderlin auf die Republik, die allein den Machtanspruch der Tyrannen verunmöglicht. (An den Bruder, 12. Febr. 1798, Z. IV, 325): «Die Cisrhenaner werden nächstens, wie man hofft, lebendiger und reeller republikanisch seyn. Besonders soll in Mainz dem militärischen Despotismus, der daselbst jeden Freiheitskeim zu erstiken drohte, nun bald gesteuert werden.» Hölderlin hat bereits erfahren, daß auch unter dem Decknamen der Republik der Despotismus wachsen kann, was aber gegen den Gedanken der Republik noch nichts aussagt. [2] H III, 143. [3] Die Gestalt des Königs in der letzten Fassung des Empedokles bedeutet nicht Hölderlins Hinwendung zur Monarchie, wie manche glauben, denn der König erscheint einfach als Verkörperung des Staates, eine dramatische Vereinfachung, wie sie durch stärkere inhaltliche Konzentrierung nötig geworden ist. [4] Z IV, 376. [5] Z III, 417. [6] Z V, 382/3. [7] Z V, 131. [8] Hölderlin unterscheidet sich deutlich von den Romantikern, die den Fichteschen Glauben an die Form aufnehmen und dem Staat in der Monarchie eine ewiggültige Gestalt geben möchten, die in allen Ländern dieselbe sein sollte. — Schon 1791 erkennt Humboldt, daß die Staatsform sich von Volk zu Volk und auch im Verlauf der Geschichte der einzelnen Nationen ändern muß, da sie sich nach den Eigenarten des Landes und den Zeitumständen zu richten hat. Humboldt sieht in Athen das beste Vorbild der Staatsform, die wohl nach außen als Demokratie erscheint, die aber nach innen nicht Gleichmacherei bedeutet, sondern der Entfaltung des Individuums freien Spielraum läßt. [9] Z V, 163. [10] Z II, 16. [11] Z II, 104/5. [12] Z II, 107. Hölderlin hat sich nie direkt gegen Kants Glauben an das Recht ausgesprochen, aber wir dürfen wohl annehmen, daß der Vorwurf gegen den «Aberglauben» an das Gesetz, der sich in Sparta und Deutschland zeigt, sich gegen Kant richtet. [13] Z II, 111. [14] Z II, 107. [15] Z III, 26. [16] Z III, 86. [17] Z II, 341. [18] ibid. [19] ibid. 342. [20] ibid. [21] ibid.

Der Staat

[1] Z II, 43. Obgleich Platons Staat das einzige Buch ist, von dem wir wissen, daß es Hölderlin aus der Bibliothek des Stifts entliehen hat (Böhm I, 87), scheint es uns fraglich, ob der Platonische Staatsgedanke auf Hölder-

lin in der Tübinger Zeit wirkte. Des Griechen konservative Haltung, seine Anerkennung der Standesunterschiede mußten die Ablehnung Hölderlins hervorrufen. Von einer spätern Beschäftigung des Dichters mit Plato wissen wir nicht. [2] H I, 243. [3] Z II, 43. [4] Der Freistaat, den Heinse im «Ardinghello» fordert, ist ein Ort der Lebensfreude, der Freude an der Natur und an der bacchantischen Hingabe, die alles Berechnende und Stoische hinwegfegt. Trägt auch Hyperions geplanter Freistaat verwandte Züge, so bedeutet die Natur, der sich der Mensch hingibt, für Heinse nur ein irdisches Paradies, für Hölderlin aber das All-Eine. Heinses Freistaat hat keinen andern Zweck, als die Menschen zu beglücken, Hölderlins Freistaat soll der Ort sein, wo die Einzelnen und Völker das Göttliche rein erleben. [5] Z II, 43. [6] Aus einem Brief an Ebel vom November 1795. [7] H III, 403. [9] H II, 186. [10] Die Romantiker trennen nicht zwischen Gemeinschaft und Staat, da der letztere für sie die höchste Gemeinschaftsform ist, eine Schöpfung des göttlichen Willens. Novalis sieht im Staat den sichtbaren Raum des schaffenden Universums, in dem sich die Generationen begegnen und ohne den der Einzelne nichts ist, denn «alle Kultur entspringt aus dem Verhältnis eines Menschen mit dem Staate». (Werke 2, 272.) Der Staat gliedert sich stufenförmig in die Stände, die als oberste Spitze den Monarchen anerkennen. Der Staat baut sich auf wie der ganze Kosmos als Hierarchie, deren sichtbare Form genau dem Inhalt entsprechen muß und daher unbedingte Anerkennung fordert. — Die meisten Romantiker schließen sich Novalis' Gedanken an und anerkennen die unlösbare Verbindung von Inhalt und Form, Gemeinschaft und Staat. Erst Adam Müller sieht die ungeheuren praktischen Schwierigkeiten, die sich einer solchen Staatsgründung entgegenstellen müssen, da die geringste Verletzung der Form oder das kleinste Ungenügen der ausführenden Organe den Inhalt bedroht.

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen Ende 1936)

Adams Paul, Die Bedeutung Hölderlins für unsere Zeit. In: Köln. Volkszeitung. 3. Dez. 1. Blatt. 1922

Adt W., Das Verhältnis Stefan Georges und seines Kreises zu Hölderlin. Frankfurter Diss. 1934.

Aron Erich, Hölderlin der ewige und der deutsche Jüngling. Hainverlag in München 1924.

Bäumer Gertrud, Hölderlin und Rilke. In: Die Frau, Jahrg. 41. Seite 216 ff. 1934.

Bauer Ernst, Hölderlin und Schiller. Tübinger Diss. 1908.

Bauer Willy, Christian Ludwig Neuffer. Heidelberger Diss. 1931.

Baumgartner Oscar, Nietzsche-Hölderlin. Berner Diss. Zürich 1910.

Baxa Jakob, Gesellschaft und Staat im Spiegel der deutschen Romantik. Jena 1924.

Beißner Friedrich, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1933.

— Der Mythus in Hölderlins vaterländischen Gesängen. In: Zs. f. dt. Bildung 11. 5. Seite 249—58.

Bender Annie, Thomas Abbt. Ein Beitrag zur Darstellung des erwachenden Lebensgefühls im 18. Jahrh. Bonn 1922.

Bertalanffy v. L., Hölderlins Empedokles. In: Zs. f. Ästhetik, Nr. 20, Seite 241—48. 1926.

— Die klassische Utopie. Preuß. Jb. 1927, Seite 341 ff.

Bianchi Lorenzo, Der junge Josef Görres und Hölderlins Hyperion. Weißsche Univ.-Buchhandlung, Heidelberg 1926.

Binswanger Paul, Die deutsche Klassik und der Staatsgedanke. Volksverb. der Bücherfreunde. Berlin 1933.

Böckmann Paul, Hölderlin und seine Götter. München 1935.

— Die neuere Hölderlinliteratur. In: Zs. f. dt. Bildung, 8. Jahrg. 5. Heft, Seite 268—74. 1932.

Boehlendorff Casimir Ulrich, Die Geschichte der helvetischen Revolution. In: Woltermanns Zs. «Geschichte und Politik». Ungerverlag 1802.

Boehm Hans-Gero, Das Todesproblem bei Hölderlin und Hegel. Marburger Diss. 1932.

Boehm Wilhelm, Hölderlin. 1. Band Halle 1928, 2. Band Niemeyer, Halle 1930.

— Aus Gustav Schlesiers Nachlaß. In: Deutsche Rundschau. 196. Band, Seite 65—84. 1923.

— Hölderlin und die Schweiz. Die Schweiz im deutschen Geistesleben. Bd. 81, Frauenfeld-Leipzig 1935.

Brandenburg Hans, Hölderlin, sein Leben und sein Werk. Leipzig 1924.

Brandes Ernst, Über einige bisherigen Folgen der Französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland. Hannover bey Christian Ritscher. 1792.

Braune Frieda, Edmund Burke in Deutschland. Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 50. 1917.

Bulle Ferdinand, Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts. Jena 1911.

Burger Heinz Otto, Schwabentum in der Geistesgeschichte. Stuttgart-Berlin 1933.

Burkes Edmund, Reflections on the Revolution in France. Übersetzt und herg. von Friedr. Gentz. In: Ges. Schriften, herg. v. Wild. Leipzig 1836.

Cassirer Ernst, Hölderlin und der deutsche Idealismus. Logos 1917/18, Seite 264 ff. Neudruck in: Idee und Gestalt. Berlin 1921.

Dargel Felix Alexander, Die Landschaftsschilderung in der erzählenden Dichtung Goethes, Hölderlins und der ältern Romantik. Heidelberger Diss. (ungedruckt). 1921.

Debelius Marie, Hölderlins Tod des Empedokles. Marburger Diss. (ungedruckt). 1921.

Deubel Werner, Hölderlin und der deutsche Genius. In: Horen 5. Seite 744—72.

Dilthey Wilhelm, Das Erlebnis in der Dichtung. Leipzig 1906.

Düring Kurt, Hölderlins erzieherische Ideen im Hyperion. Jenaer Diss. (ungedruckt). 1924.

Ebel Johann Gottfried, Schilderung der Gebirgsvölker der Schweitz. 2 Bände. Leipzig 1798/1802.

— Anleitung auf die nützlichste und genußvollste Art in der Schweitz zu reisen. Zürich 1793.

— Briefwechsel mit Sömmering. Gedenkbuch zur 4. Jubelfeier der Erfindung der Buchdruckerkunst. Frankfurt a. M. 1840.

Elbertzhagen Hugo, Hölderlin an das heutige Deutschland. In: Tägliche Rundschau. 15. Juni 1921.

Emmert Ernst, Hölderlin und die griechische Tragödie. Freiburger Diss. 1928.

Erdmann Veronika, Hölderlins ästhetische Theorie im Zusammenhang seiner Weltanschauung (2. Band der Jenaer germanist. Forschungen). Jena 1923.

Fahrner Rudolf, Hölderlins Begegnung mit Goethe und Schiller. (Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft, Band 25). Marburg 1925.

Fehleisen G., Fr. Hölderlins Reisen und Wandern. In: Blätter d. Schwäb. Albvereins, Jahrg. 45, Seite 286—89.

Fichte J. G., Sämtliche Werke. Verlegt von Veit und Comp. Berlin 1845.

Fischer Max, Der deutsche Pindar. In: Rheinischer Beobachter Nr. 2, Seite 435—37.

Flitner Willy, August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer. Eugen Diedrichs. Jena 1913.

Freye Carl, Casimir Ulrich Boehlendorff, der Freund Herbarts und Hölderlins. Langensalza 1913.

Fries Albert, Stilbeobachtungen zu Goethe, Schiller und Hölderlin. E. Ebering-Verlag (Germanistische Studien, Bd. 51). Halle 1927.

Grolmann Adolf, Fr. Hölderlins Hyperion. Karlsruhe 1919.

— Ein Blatt aus Hölderlins Spätzeit. In: Euphorion 31, Seite 175 ff. 1930.

— Das Hölderlinbild der Gegenwart. In: Jahrbuch d. Fr. dt. Hochstifts. Frankfurt 1929.

— Die gegenwärtige Lage der Hölderlinliteratur. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 4. 1926. Neudruck in: Literarische Betrachtung. Seite 35—62. 1930.

Gülzow E., E. Moritz Arndt und Hölderlin. In: Zs. f. dt. Philologie, Nr. 56, Seite 239.

Gundolf Friedrich, Hölderlins Archipelagus, 2. Auflage. Heidelberg 1911.

Habetin Rudolf, Die Lyrik Hölderlins im Verhältnis zur Lyrik Goethes und Schillers. Leipziger Diss. 1933.

Hamel J. G., Isaak Freiherr von Sinclair, Eine biographische Schilderung und Festgabe zur dreyhunderjährigen Jubelfeier der Universität Jena. 1858.

Hanschke P., Hölderlins Sendung an unsere Jugend. In: Zs. f. dt. Bildung 11. 5. Seite 258—69.

Hartmann Hans, Hölderlins Botschaft an uns. In: Junge Menschen, Nr. 8, Seite 242—44. 1927.

— Der Rheinhymnus Friedrich Hölderlins. In: Rheinischer Beobachter 2, Seite 438—40. 1923.

Hartmann Reinhold Julius, Das Tübinger Stift. Strecker und Schröder. Stuttgart 1918.

Hasenkamp Gottfried, Hölderlins Anschauung vom Beruf des Dichters. Münster Diss. (ungedruckt). 1923.

Haymann Franz, Weltbürgertum und Vaterlandsliebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes. Berlin 1924.

Hellbach Hans Dietrich, Die Freundesliebe in der deutschen Literatur. Leipzig 1931.

Hellingrath Norbert von, Hölderlin, 2 Vorträge. München 1921. Neudruck in: Hölderlins Vermächtnis. 1936.

Hemsterhuis François, Vermischte philosophische Schriften. Weidmannsche Buchhandlung. Seite 1772 ff. Leipzig 1783/1797.

— Alexis, oder von dem goldenen Weltalter. Verlegt bei Joh. Friedrich Hartknoch, Riga. (Übersetzt von Fr. H. Jakobi.) 1787.

Hengsberger Käthe, Isaak von Sinclair, der Freund Hölderlins. Germanische Studien, Heft 5. Berlin 1920.

— Hölderlins zweiter Homburger Aufenthalt. In: Literarisches Echo, Nr. 25, 7. Seite 434—36. 1921.

Hermann K., Der heroische Hölderlin. In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 10. Jahrg., 1. Heft, Seite 27—41. Leipzig 1934.

Heuschele Otto, Dichtung und Leben (über Hölderlins Empedokles Seite 80 ff.). Heidelberg 1930.

Hoffmeister Johann, Hölderlin—Hegel. In: Philosophie und Geschichte, Heft 30, bei Mohr in Tübingen. 1931.

— Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel. In: Deutsche Vierteljahrsschrift X, Seite 1—44. 1932.

— Die Hölderlin - Literatur 1926 — 1933. In: Deutsche Vierteljahrsschrift XII, Seite 613 ff. 1934.

Huber Wilhelm, Hölderlins religiöses und vaterländisches Vermächtnis. In: Deutschlands Erneuerung, Jahrg. 14, Seite 170 ff. 1930.

Ibel Rudolf, Hölderlin — deutsche Jugend und deutsche Kultur. In: Der Reichsstand, Nr. 4, Heft 3, Seite 3—22.

Jenker Hans, Der Symphoniker Hölderlin. In: Die Literatur, Heft 10, Seite 575 ff. 1933.

Jung Alexander, Friedrich Hölderlin und seine Werke. Tübingen 1848.

Kempter Lothar, Hölderlin und die Mythologie. Diss. (Wege zur Dichtung, Bd. 6.) Zürich 1929.

Kerber Robert, Hölderlins Verhältnis zu Homer. In: Philologus, Band 80, Heft 1.

Kluckhon Paul, Die deutsche Romantik. Leipzig 1924.

— Persönlichkeit und Gemeinschaft (Studie zur Staatsauffassung der Romantik). Halle 1925.

Koch E., Die Umwandlung der Sprache Hölderlins in seiner Krankheit. Heidelberger Diss. (Maschinenschrift.) 1922.

Koch Willi, Über Hölderlins Pindarübersetzung. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Friedrichsgymnasiums in Kassel 1928.

Könitzer Willi Fr., Die Bedeutung des Schicksals bei Hölderlin. Diss. Würzburg 1932.

Kohlmeyer Otto, Hyperion, eine pädagogische Hölderlin-Studie. Diesterweg. Frankfurt a. M. 1924.

Kommerell Max, Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Bondi. Berlin 1928.
Koplowitz Ruth, Hölderlin als Briefschreiber. Frankfurter Diss. Augsburg 1932.
Kracauer L., Frankfurt a. M. und die Französische Republik (1795 bis 1797). Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst, 3. Folge, Band III.
Krieger Rudolf, Sprache und Rhythmus der späten Hymnen Hölderlins. In: Zs. f. Ästhetik XXII, Seite 256—291. 1928.
Kühn Julius, Sprachlos. In: Lit. Echo, Nr. 24, Seite 1047 ff. 1921.
Kühnapfel Heribert, Studien zu Hölderlins später Dichtung. Diss. Breslau 1931.
Kuhn Friedrich, Hölderlins patriotische Dichtungen. In: Süddt. Zeitung, Beilage 18. 1926.
Kuhn Helmuth, Hölderlin und die Romantik. In: Zeitwende II, Heft 10, Seite 398—420. 1926.
Landauer Gustav, Fr. Hölderlin in seinen Gedichten (Vortrag 1916). Potsdam. 1922.
Langweil Georg, Hölderlins Nationalbegriff. Diss. Prag. Auszug im Jahrbuch der philosophischen Fakultät Prag, Seite 35—37. 1926/27.
Lehmann Emil, Hölderlins Lyrik. Stuttgart 1922.
Hölderlin-Schriften. In: Euphorion 24, Seite 213 ff. 1923.
— Hölderlins Idylle «Emilie vor ihrem Brauttag». In: Prag. deut. Studien Nr. 35. Reichenberg i. B. 1925.
Lenz M., Deutsches Nationalempfinden im Zeitalter unserer Klassiker. München. 1920.
Lichtenhan Lucas, Hölderlin als Politiker. Diss. (ungedruckt). Basel. 1923.
Liepe Wolfgang, Das Religionsproblem im neueren Drama. Niemeyer (Hermaea, Heft 12). Halle 1914.
Löffler, Das Bundesbuch der Freunde Hölderlins. Der Schwabenspiegel Nr. 17/18, 23. Januar. 1912.
Lotz Walter, Die Beziehungen zwischen Hölderlin und Sinclair und ihr Verhältnis zu Hegel. Diss. (ungedruckt). Basel. 1924.
Lübbert G. U., Das Gemeinschaftserlebnis im deutschen Drama seit der Klassik. Rostocker Diss. Jena 1934.
Lützeler Heinrich, Hölderlin als Übersetzer. Ilbergs neue Jahrbücher, 2. Band, Seite 687 ff. 1926.
Magenau R. Fr. H., Gedichte. Stuttgart 1795.
— Poetische Volkssage und Legenden. Stuttgart 1825.
Manasse Rudolf, Hölderlins politische Sendung. In: Der Zwinger 5, 12, Seite 405—09. 1921.
Martens Kurt, Hölderlin der Deutsche. In: Münchner Neueste Nachrichten, 20. März 1920.

Matthias Theodor, Zur Würdigung Hölderlins (pädagogischer Versuch). In: Zs. f. Deutschkunde, Band 38, Seite 254 ff. 1924.
Mayser Ernst, Der Willensgehalt nationaler Dichtung und ihre Interpretation. In: Zs. f. Deutschkunde, Band 10. 1933.
Meinecke Friedrich, Weltbürgertum und Nationalstaat. 4. Auflage. München-Berlin 1917.
Metzger Wilhelm, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917.
Michel Ernst, Der Weg zum Mythos. Diederichs. Jena 1919.
— Die Tragik Hölderlins. In: Der Gral XVI, Seite 338—43. 1921/22.
— Die Tragik des orphischen Dichters. Mainz-Wiesbaden 1922.
Michel Wilhelm, Friedrich Hölderlin. Vier Aufsätze. München 1912. Neudruck in: Friedrich Hölderlin. 1925.
— Die Hölderlinsche Sophokles. In: Das deutsche Drama, Jg. II, H. H. Seite 174 ff. 1919.
— Hölderlin und die französische Rheinpolitik. In: Frankfurter Zeitung, Nr. 93. 4. Febr. 1922.
— Hölderlins abendländische Wendung. Weimar. 1922.
— Hölderlins Wiederkunft. In: Neue Rundschau, Nr. 34, Seite 346 bis 352. 1923.
— Hölderlin und der deutsche Geist. Darmstadt 1924.
— Hölderlin als vaterländischer Dichter. In: Neue rheinische Schaubühne, Heft 1, Seite 19. 1924.
— Friedrich Hölderlin, Ges. Aufsätze. Weimar. 1925.
— Wir heißen euch hoffen! (Über Hölderlin Seite 103 ff.) Darmstadt 1933.
Mönius Georg, Hölderlin, eine philosophische Studie. Diss. Bamberg 1919.
Müller Andreas, Die Auseinandersetzungen der Romantik mit den Ideen der Revolution. In: Romantik-Forschungen, Seite 243. Halle. 1929.
Müller Joachim, Über Hölderlins Empedokles. In: Zs. f. Deutschkunde, Seite 545. 1932.
Nestler H., Fr. Hölderlins Regensburger Aufenthalt. Verhandlungen des Historischen Vereins Oberpfalz und Regensburg. 79. Band, Seite 187 ff. 1929.
Neumann Georg, Zur Entstehung von Hölderlins Empedokles. In: Germ.-Rom. Monatsschr. 12, Seite 278 ff. 1924.
Neunheuser Hanns, Die geistige Entwicklung Hölderlins. Volksvereinsverlag. 1929.
— Hölderlins religiöse Anschauungen. In: Die Schildgenossen. Jahrg. 10, Heft 3, Seite 257 ff. 1930.
Ninck Martin, Hölderlin — Eichendorff. Vom Wesen d. klassischen und Romant. Heidelberg 1928.

Ninck Martin, Hölderlins dichterisches Erleben und sein Verhältnis zur Klassik. In: Ilbergs neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Bd. 49, Seite 439 ff. 1922.

Obenauer Karl Justus, August Ludwig Hülsen. Diss. Erlangen-München. 1910.

— Hölderlin — Novalis. Jena 1925.

— Hölderlins Vermächtnis an den deutschen Jüngling. In: Der Rufer zur Wende, Bd. 2, Heft 1, Seite 50 ff. 1926/27.

— Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur. (Über Hölderlin Seite 273 ff.) München 1933.

— Hölderlin und die ästhetische Staatsidee der Klassik. In: Ständisches Leben, Heft 2, Seite 80 ff. 1933.

Oswald Josef, Das Vaterländische bei Hölderlin. In: Köln. Volkszeitung, Beilage Zeit und Leben, Nr. 220, 20. März 1920.

Petersen Julius, Das goldene Zeitalter bei den deutschen Romantikern. In: Die Ernte, Abhandlungen zur Literaturwissenschaft, Festschrift für Muncker zu s. 70. Geburtstag. Seite 117—175. Halle 1926.

Petsch Robert, Hölderlin und die Griechen. In: Preußische Jahrb. 195, Seite 186 ff. 1925.

Pieper Kurt, Hölderlins späte Hymnen. Diss. (ungedruckt). Freiburg 1923.

Pigenot Ludwig von, Hölderlins Grund zum Empedokles. Diss. (ungedruckt). München 1919.

— Hölderlin, das Wesen und die Schau. München 1923.

— Pindar und Hölderlin. In: Der Spiegel, Jahrb. d. Propyl. Verlages. Seite 29. 1924.

Pongs Hermann, Das Bild in der Dichtung. (Bes. Seite 130 ff. und 282 ff.) Bd. I. Marburg 1927.

— Krieg als Volksschicksal im deutschen Schrifttum. Stuttgart 1934.

Popper Rudolf, Die engern geistigen Beziehungen zwischen Hölderlin und Schelling. Diss. (ungedruckt). Auszug: Jahrbuch der philosophischen Fakultät Prag, Seite 51 f. 1925/26.

Rang Bernhard, Hölderlins Ode Chiron. In: Kunstwart 41, Heft 1, Seite 219—224. 1928.

Rehm Walther, Götterstille und Göttertrauer. Jahrb. d. Freien dt. Hochstifts, Seite 208 ff. 1931.

— Griechentum und Goethezeit, Geschichte eines Glaubens. (Das Erbe der Alten, 2. Reihe, Bd. 26.) Leipzig 1936.

Rosenzweig Franz, Hegel und der Staat. München-Berlin 1920.

Rousseau Jean Jacques, Du Contrat social aux Principes du Droit Politique. Chez Marc. Michel Rey. Amsterdam 1762.

Ruppel Ida Maria, Der antike Gehalt in Hölderlins Empedokles. Diss. (ungedruckt). Auszug, ein Blatt. Frankfurt 1925.

Samuel Richard, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs. Deutsche Forschungen, Heft 12. Frankfurt 1925.

Sander Erich, Hölderlins Auferstehung. In: Die Literatur, Seite 235. Februar 1935.

Seebaß Friedrich, Hölderlin als vaterländischer Dichter. In: Schwäbische Kronik Nr. 241, 25. Mai 1918. Dass. in: Westermanns Monatshefte. Dezember 1918.

— Friedrich Hölderlin als vaterländischer Dichter. In: Tägl. Rundschau, Unterhaltungsbeilage Nr. 62. 1920.

— Hölderlin-Bibliographie. Sonderheft der Zs. f. Bücherfreunde. München 1922.

— Neue Hölderlin - Literatur. In: Germ.-Rom. Monatsschrift, 19. Jahrgang, Jan./Febr. 1931.

Seidel E., Politik und Literatur in Württemberg von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zu Schillers Jugenddramen. Tübinger Diss. 1910.

Sertorius Lilli, Der Wandel des deutschen Hölderlin-Bildes. Kölner Diss. Ansbach 1928.

Siéyès Emmanuel, Politische Schriften, vollständig gesammelt von dem deutschen Übersetzer (Oelsner) nebst 2 Vorreden über Siéyès' Lebensgeschichte . . . 2 Bände. 1796.

Sinclair Isaak von, Glauben und Poesie. Eine Sammlung von Dichtungen und Bruchstücken in Prosa, erschienen Frühjahr 1806.

— Gedichte von Crivalin. Frankfurt 1811 und 1813.

— Cevennenkrieg. Berlin 1806/1807.

Sommer Kurt A., Das Bild der Antike bei Hölderlin. Münster Diss. Würzburg 1933.

Spael Wilhelm, Hölderlin und das deutsche Schicksal. In: Die Post, Seite 381. 1920.

Spieß Helmut, Die Charaktere in Hölderlins Hyperion. Diss. (ungedruckt). Marburg. 1924.

Spranger Eduard, Hölderlin und das deutsche Nationalbewußtsein. In: Ilbergs Neue Jahrbücher, II. Abt., Bd. 44, Seite 81 ff. 1919.

Schairer Erich, Schubart als politischer Journalist. Tübinger Diss. 1914.

Schlack A., Hölderlins Mutter. In: Der Schwabenspiegel, Nr. 20, Seite 322 ff.

Schmidt Wolfgang, Beiträge zur Stilistik von Hölderlins Tod des Empedokles. Marburger Diss. 1927.

Schmitt Carl, Die politische Romantik. 2. Auflage. 1925.

Schrader Hans, Hölderlins Deutung des König Oedipus und der Antigone. Bonn 1933.

Schubart C. F. D., Des Patrioten gesammelte Schriften. Stuttgart 1839.

Schultz Ernst Hans, Isaak von Sinclair als Dichter. Diss. (ungedruckt, nicht zugänglich). Berlin 1923.

Schwartz Carl, Landgraf Friedrich V. von Hessen-Homburg und seine Familie. Bd. I, Seite 101 ff. 1878.

Schwartz Heinrich, Sinclairs Cevennen-Dramen. Münchner Diss. Düsseldorf 1911.

Staiger Emil, Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin. In: Wege zur Dichtung, Bd. XIX. Frauenfeld 1935.

Stern Alfred, Der Einfluß der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben. Stuttgart-Berlin 1928.

Strauß Ludwig, Aus Briefen an Hölderlin von seiner Schwester. In: Germ.-Rom. Monatsschrift, Jg. XV, Heft 3/4. 1927.

— Zwei Briefe aus Hölderlins Homburger Kreis. In: Germ.-Rom. Monatsschrift, Jg. XV, Seite 148 ff. 1927.

— Das Problem der Gemeinschaft in Hölderlins Hyperion. Habilitationsschrift. (Von der Poeterey, Bd. 15.) Leipzig 1933.

Strich Fritz, Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner. 2 Bde. Halle 1910.

Verschoor A. D., Die ältere deutsche Romantik und die Nationalidee. Amtsterdam-Paris 1928.

Viëtor Karl, Die Lyrik Hölderlins. Eine analytische Untersuchung. Deutsche Forschungen, Heft 3. Frankfurt 1921.

Volkelt Johannes, Friedrich Hölderlin. In: Im neuen Reich, 10. Jg., Bd. II, Seite 377 ff. 1880.

Waas Christian, Siegfried Schmid aus Friedberg in der Wetterau, der Freund Hölderlins. Hessische Volksbücher. Darmstadt 1928.

Wandrey Conrad, Hölderlins deutsche Sendung. In: Der neue Merkur, 6. Jahrg., Seite 221 ff. 1922.

— Hölderlins Patmos-Hymnen. In: Deutsche Rundschau, 51. Jahrg., Nr. 4, Seite 149—164. 1924.

— Hölderlins Rheinhymnus. Eine Exegese. In: Der neue Merkur, 7. Jahrgang, Seite 553 ff. 1924.

— Zwei Christushymnen Hölderlins. In: Zeitwende, Seite 177 ff. 1925.

Willige W., Deutschland, Hellas und Hölderlin. In: Zs. f. Deutschkunde, Jahrg. 41, Heft 5, Seite 355 ff. 1927.

Wirth W., Hölderlin und die mythische Erlebnisform. Diss. Düren 1934.

Wohlwill Adolf, Weltbürgertum und Vaterlandsliebe der Schwaben, insbesondere von 1789—1815. Hamburg 1875.

Wolters Friedrich, Vier Reden über das Vaterland. Über Hölderlin Seite 59 ff. Breslau 1927.

Ziegler Matthies, Friedrich Hölderlin, sein Künstlertum und seine Frömmigkeit. In: Nationalsozialistische Monatshefte, 5. Jahrg., Heft 47, Seite 155 ff. München 1934.

Zinkernagel Franz, Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion. Quellen und Forschungen, Bd. 99. Straßburg 1907.

— Tübingen und Hölderlin, Sonderheft der Univ. Tübingen, Univ.-Zeitung, Seite 17 ff. 1917.

Zinkernagel Franz, Neue Hölderlin-Funde. In: Neue Schweizer Rundschau, Jg. 19, Bd. 29, Heft 4, Seite 333 ff.
— Hölderlin über das Lustspiel. Ein unbekannter Aufsatz Hölderlins. In: Euphorion, Jg. 29, Heft 3, Seite 360 ff.
— Ein dramaturgischer Aufsatz Hölderlins, paraphrasiert und erläutert. In: Dichtung und Forschung, Festschrift für Emil Ermatinger. Frauenfeld-Leipzig 1933.
— Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke. 5 Bände im Insel-Verlag. 1913—1926.
Zuntz Günther, Über Hölderlins Pindarübersetzungen. Diss. Marburg 1928.
Zweig Stefan, Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin — Kleist — Nietzsche. Leipzig 1925.
Zwilling Jakob und sein Nachlaß. In: Euphorion 29, S. 368 ff. 1928.
— Ein Hymnenbruchstück Hölderlins. Festgabe für Martin Buber, Seite 141—45. Natur und Gemeinschaft. 1928.
— Stücke einer Hölderlinbiographie. In: Kreatur II. 1927/28. Horen 1929.
— Aus dem Nachlaß Joh. Gottfr. Ebels. In: Euphorion 32, Seite 353 ff. 1931.
— Drei Hölderlin-Briefe. In: Euphorion 32, Seite 370 ff. 1931.
— Ein Brief Friedrich Hölderlins. In: Euphorion 34, Heft 4, Seite 438 ff. 1933.

CURRICULUM VITAE

Als Sohn des Kaufmanns Max Allgöwer und seiner Frau Anna, geborenen Enderlin, wurde ich, Walter Allgöwer, am 18. August 1912 in meiner Vaterstadt St. Gallen geboren. Dort bestand ich nach sechs Jahren Primarschule und sechs Jahren Kantonsschule im Frühjahr 1931 die Matura (Handelsabteilung). 1933 bestand ich in Kassel das Latinum.

Seit Herbst 1931 studierte ich deutsche Philologie als Hauptfach, Philosophie und allgemeine Geschichte als Nebenfächer an folgenden Universitäten: Basel Herbst 1931 bis Herbst 1932, Wien Wintersemester 1932/33, Göttingen Sommersemester 1933, Basel Herbst 1933 bis Frühjahr 1937. Meine hauptsächlichsten Lehrer waren die Herren Professoren Zinkernagel, Heusler, Hoffmann-Krayer, Nadler, Srbik, Unger, Misch, Brandi, Schmalenbach, Kägi, Newald, Ritter, Bruckner, Muschg. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet. Seit dem Abschluß meiner Studien im Frühjahr 1937 bin ich als Berufsoffizier tätig.

Meine Dissertation ist auf Anregung des verstorbenen Herrn Prof. Franz Zinkernagel entstanden, dem ich als Mensch und als junger Wissenschaftler tiefsten Dank schulde. Nach seinem Tod war ich gezwungen, die Arbeit allein fertigzustellen, die dann Herr Prof. W. Muschg freundlicherweise übernommen hat. Auf seine Anregung hin habe ich gewisse Kürzungen vorgenommen. Auch ihm bin ich für seine Bereitschaft und Förderung der Arbeit zu Dank verpflichtet.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. April 1937.